CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. I, 2006

Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"
Diócesis de Coria-Cáceres
y
Servicio de Publicaciones
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA



CAURIENSIA
Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicada por el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura
Vol. I, 2006

SUMARIO

CAURIENSIA
Annual magazine of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara). Seminary of Coria-Cáceres diocese and the University of Extremadura
Vol. I, 2006

CONTENTS

EDITORIAL - PRESENTACIÓN

La publicación que presentamos refleja en su nombre muchos de los matices de lo que representa esta publicación periódica. La revista *Caurensia* es, como su subtítulo indica, una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura.

Dos elementos, por lo tanto, tienen que mencionarse aquí y ahora: su vinculación a la institución eclesial diocesana y su carácter extremeño.

El Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres es una institución relativamente joven. Este centro es el Seminario diocesano, pues tiene como primer fin "Impartir la enseñanza de las materias correspondientes al Ciclo institucional de Estudios Eclesiásticos a los candidatos al Sacerdocio" (*Estatutos*, 2. 1). Sin duda alguna, una de las instituciones más arraigadas en el corazón de la región cacereña, no en vano hemos celebrado en 2004 los 400 años de su fundación como Seminario Conciliar bajo la advocación de San Pedro Apóstol, siendo obispo Mons. D. Pedro García de Galarza –a la que se le añadiría en 1895 la advocación de María Inmaculada– y los 50 años del edificio que en la actualidad lo alberga en la capital cacereña.

El Instituto Teológico del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres, entre otros fines cumple la labor de ser una institución de carácter universitario y de tener como objetivo formar para el servicio, el interés y la vinculación a la vida de los cacereños, "Fomentar la investigación y difusión de las ciencias eclesiásticas y promover el diálogo fe-cultura" (*Estatutos*, 2. 2-3). Todo ello justifica el nacimiento de una publicación periódica de estu-

dios e investigación. En este sentido, la Revista responde no solo a exigencias internas del propio desarrollo de los Estatutos del Instituto Teológico, sino a exigencias contextuales: la mayor integración y enriquecimiento mutuo entre la institución del Seminario y la sociedad vital diocesana, provincial y autonómica en la que vive y a la que se dispone a servir.

Caurensia pretende desarrollar los temas humanísticos y teológicos desde sus aspectos universales, avivando la profundidad, el diálogo y la interdisciplinariedad. Nace con vocación de promover la participación de otros profesores e investigadores de otras instituciones tanto de nuestra Comunidad autónoma como de otros lugares, de modo que puedan enriquecer la reflexión y el intercambio intelectual (colaboración mutua, intercambio de revistas...). En este sentido, resulta imprescindible señalar y, al mismo tiempo agradecer, la colaboración del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura que desde el principio acogió esta iniciativa como propia. Desde el marco de unos acuerdos más generales entre ambas instituciones, pero sobre todo, desde el convencimiento de la reciprocidad del saber universal, el Instituto de Teología y la Universidad han hecho suyas la publicación de modo que la edición de la misma se realiza desde el Servicio de Publicaciones.

Creemos que resulta determinante, fijar la atención, de manera especial, en aquellos aspectos de la realidad religiosa extremeña –particularmente los de la Diócesis de Coria-Cáceres– y en todos aquellos aspectos que le son propios a las ciencias eclesiásticas: teológicos, humanísticos, sociales, e históricos. Aportar desde la mirada particular perspectivas, indicios, reflexiones... válidos para cualquier lector interesado en los temas del campo de las ciencias eclesiásticas.

Este primer número que presentamos sigue el esquema de lo que va a ser nuestra publicación. En ella aparecen dos secciones principales en lo que se refiere a la comunicación del resultado de investigaciones, estudios, ideas y reflexiones. En el apartado "Estudios", aparecen los artículos de investigación de alto rigor científico dotados de un sólido aparato conceptual y crítico y una extensión considerable (cf. "Instrucciones para entrega de originales"). Por su parte, el apartado "Notas y comentarios", recoge artículos que sin detrimento del rigor científico de los estudios expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter más personal o estudios de una extensión más breve. También está aprobado un tercer apartado bajo el nombre de "Documentos", para la presentación de documentos escritos o ediciones críticas, que no aparecen en este número.

Junto a las secciones centrales, recogemos otras no menos importantes. En "Acontecimientos" queremos publicitar las crónicas de acontecimientos importantes en la vida intelectual de la Institución, eventos de interés en alguna de nuestras secciones que haya organizado la Diócesis, seminarios y cursos organizados por la Universidad de Extremadura o en los que hayan participado los profesores del Instituto... Y en "Bibliografía" presentar un análisis de diversos libros de interés en el campo de las ciencias eclesiásticas que sirvan de herramienta para el estudio y presentación editorial. Los libros reseñados son los que llegan a la Biblioteca del Seminario Diocesano.

Este primer número de la revista *Caurensia* muestra un abanico amplio de temas filosóficos y teológicos. No nos hemos olvidado de la celebración durante el 2005 del Año Eucarístico Internacional. A este acontecimiento le hemos dedicado un artículo extenso e intenso a cargo de Florentino Muñoz, profesor de nuestro Instituto, y de una nota recordando uno de los acontecimientos con los que la diócesis de Coria-Cáceres quiso hacer memoria de este acontecimiento eclesial: la exposición titulada "*Verum Corpus*".

Esperamos que con este primer número podamos cumplir los objetivos marcados y aquí reseñados. También deseamos ir mejorando con el tiempo. Todo esto para poder ofrecer un instrumento de formación y reflexión para nuestro Instituto, nuestra Universidad de Extremadura, la diócesis y todas las demás instituciones receptoras de la publicación que presentamos y, en especial, los lectores que de él se sirvan.

ISAAC MACARRO FLORES
Rector del Seminario Diocesano
San Pedro Apóstol y María Inmaculada

MANUEL LÁZARO PULIDO
Director de Caurensia

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 9-66

HOYOS: ARQUITECTURA POPULAR Y ARTE RELIGIOSO EN UNA LOCALIDAD DEL NORTE DE EXTREMADURA

FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN
Universidad de Extremadura

RESUMEN

Se estudia en este trabajo el patrimonio histórico-artístico de Hoyos, población situada al norte de Cáceres en el corazón de la comarca de la Sierra de Gata, limítrofe con Salamanca. Se analizan los antecedentes arqueológicos, los aspectos de la arquitectura popular y erudita y la arquitectura religiosa, incluyéndose al mismo tiempo el arte mueble. Son numerosos los datos documentales aportados sobre la construcción a mediados del siglo XVI del convento franciscano del Espíritu Santo o de la iglesia parroquial de Nuestra Señora del Buen Varón, cuyo retablo mayor, perteneciente a la órbita de los Churriguera, preside una arcaica imagen de la Virgen María con el Niño Jesús, obra fabricada a comienzos del siglo XIII. Además, se proporcionan abundantes noticias documentales sobre retablos, imágenes y platería. Así, se mencionan numerosos artistas. Citemos entre los *arquitectos y maestros de obras* a Pedro de Ybarra, Juan de Hurrutia Villarreal, Juan Hernández, Esteban de Lazcano, Martín y Juan López de la Ordieta, Antonio de la Puente, Antonio Fernández, Juan Bravo, Diego de Barreda, Diego González, Fernando Corrales, Esteban Martín, Juan Morán, Alonso Martín, Juan de Alviz, Pedro Ribero, Pedro Hurtado, Tomás de Párraga, Antonio Pereyra, Pedro de Tapia o Alonso Hernández; entre los *pintores y doradores* incluímos a Juan de Flandes, Lázaro Cornejo, Paulo Lázaro y Diego de Valverde; entre los *escultores y entalladores*, además de los Churriguera, se citan Pedro de Paz, Marcos Estévez, Esteban de Xácome, Juan Durán y Juan Valiente; entre los *plateros* citemos a Diego López, Francisco López, Francisco García, Antonio Leonardo, Juan de Cartagena, Juan Martín de Arenas, Andrés Uzino, José Ruiz, Juan Martín Morán, Diego del Campo, Dionisio Fernández, Francisco Fernández Clemente, Antonio Román, Francisco Villarroel y Galarza e Ignacio Montero; entre los *bordadores* se cuenta Juan de Cadmanos, entre los *campaneros* Felipe Sáez de la Calleja y Bernardo del Campo y entre los *maestros organeros* Juan Durán, Juan de Rivero y Manuel Texeira.

Palabras clave: Arquitectura, Arte, Barroco, Edad Media, Escultura, Pintura, Platería, Renacimiento, Urbanismo.

SUMMARY

This essay deals with the historical and artistic heritage of Hoyos, a town located right in the heart of Sierra de Gata, close to the border with the province of Salamanca. Furthermore, it analyses its archaeological record and the aspects of popular and religious architecture, as well as 'mueble' art. There is a large amount of information concerning the construction of the Franciscan monastery 'Espíritu Santo' in aproximately the middle of the XVI century or that of the parish church 'Nuestra Señora del Buen Varón', where the main altarpiece, which was made in the time of the Churriguera brothers, holds an archaic image of the Virgin Mary and Baby Jesus made in the early XIII century. Moreover, this essay includes documentary information about altarpieces, religious images and silversmith's craft. Also, many artists are named. Consequently let us mention a few examples among architects and 'maestros de obras' (this term refers to the authors of various works): Pedro de Ybarra, Juan de Hurrutia Villarreal, Juan Hernández, Esteban de Lazcano, Martín and Juan López de la Ordieta, Antonio de la Puente, Antonio Fernández, Juan Bravo, Diego de Barreda, Diego González, Fernando Corrales, Esteban Martín, Juan Morán, Alonso Martín, Juan de Alviz, Pedro Ribero, Pedro Hurtado, Tomás de Párraga, Antonio Pereyra, Pedro de Tapia or Alonso Hernández; among painters and 'doradores' (craftsmen who used to cover works of art thinly with gold) we include Juan de Flandes, Lázaro Cornejo, Paulo Lázaro and Diego de Valverde; among sculptors and 'entalladores' (a sort of tailor) we have Pedro de Paz, Marcos Estévez, Esteban de Xácome, Juan Durán and Juan Valiente; among silversmiths we have Diego López, Francisco López, Francisco García, Antonio Leonardo, Juan de Cartagena, Juan Martín de Arenas, Andrés Uzino, José Ruiz, Juan Martín Morán, Diego del Campo, Dionisio Fernández, Francisco Fernández Clemente, Antonio Román, Francisco Villarroel y Galarza and Ignacio Montero; among needlemen we include Juan de Cadmanos, among bell founders we must mention Felipe Sáez de la Calleja and Bernardo del Campo and finally, among the 'maestros organeros' we have (organ craftsmen) Juan Durán, Juan de Rivero and Manuel Texeira.

Key words: Architecture, Art, Baroque, Middle Ages, Painting, Renaissance, Sculpture, Silversmith's craft, Town planning.

1. INTRODUCCIÓN

En pleno corazón de la Sierra de Gata, a 510 metros de altitud, permanece varada, estática en medio de un frondoso valle y al pie de una montañosa ladera, la añeja villa de Hoyos, que sorprende al visitante por ser una de las más atractivas y señoriales de la comarca. La separan 102 kilómetros de Cáceres y 32 de Coria por carreteras sinuosas y estrechas pero bien afirmadas, que tienen como contrapartida la belleza insuperable de los bucólicos y agrestes paisajes que atraviesan; muy próximas se encuentran las vecinas localidades de Acebo[1] y Perales del Puerto[2].

[1] La realización de este trabajo ha sido posible, en parte, gracias a la ayuda económica recibida de la Junta de Extremadura (Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología) al amparo del "II Programa Regional de Investigación, Desarrollo Tecnológico e Innovación de Extremadura", dentro del proyecto de investigación *El retablo en la Diócesis de Coria (Siglos XVI-XVIII). Catalogación, estudio y puesta en valor de*

El término municipal es uno de los más pequeños de la zona, pues tan sólo ocupa 1.524 hectáreas. Limita con las demarcaciones de Acebo, Perales del Puerto, Cilleros y con el antiguo territorio de Trevejo, el último unido en nuestros días al de Villamiel. El terreno, en general, muestra suaves ondulaciones, aunque debemos señalar que por el suroeste penetra la *Sierra de Santa Olalla*, fronteriza con Cilleros, y por el noroeste resaltan las anfractuosidades montañosas que circundan a Villamiel y Trevejo, culminantes en el llamado *Cerro Moncalvo* (1.055 metros).

Deliciosos riachuelos corren por la jurisdicción de Hoyos y contribuyen a refrescar el ya de por sí agradable ambiente. Citemos el *arroyo de la Barquera*, que nace en el sitio de las Siete Fuentes y hace frontera con el municipio de Acebo, y el de *los Hurones*, que discurre junto al pueblo, al lado del arruinado convento del Espíritu Santo; el citado en segundo lugar recibe las aguas de los *regatos de Santa Catalina* –en cuyas cercanías estaba la ermita del mismo nombre– y *del Bachito*. Todos aportan sus vivificantes caudales al *río Guadancil* o de *la Cervigona* y éste a la *Rivera de Gata*.

Predominan en Hoyos las producciones típicas de la comarca, a la cabeza de las cuales figura la olivarera: en tiempos de *Madoz* (mediados del s. XIX) había en la localidad nada menos que catorce lagares de aceite. Pero también existen pequeños huertos familiares, con excelentes tierras trabajadas a lo largo de muchos siglos: además de toda clase de hortalizas y legumbres hay en ellos un gran número de naranjos y limoneros, que perfuman deliciosamente el ambiente, son un regalo para la vista y nos hablan de la benignidad climática de estos parajes, verdaderamente privilegiados; proporcionan un toque de color las delicadas y ornamentales camelias (de flores rojas y blancas) procedentes del Extremo Oriente. Exquisito es el vino elaborado en Hoyos: las parras, como en San Martín de Trevejo y Eljas, se alzan del suelo por medio de complicadas alambradas aéreas sostenidas con estacas.

Todavía subsisten importantes extensiones de pinares, a pesar del terrible castigo que, en los últimos años, les han infligido los desastrosos incendios forestales; en la parte más alta de las sierras hay frondosos bosques robles y castaños. No es desdeñable la producción de miel y se mantiene una buena cabaña ganadera, sobre todo ovina, caprina y bovina.

Todo lo dicho convierte a Hoyos en un auténtico paraíso, un vergel ante cuya vista se templa el espíritu del viajero afectado por el vertiginoso discurrir de nuestra desquiciada sociedad y por las pequeñas y grandes ruindades propias de la humana naturaleza. Y es que el caserío de Hoyos, recortado y limitado por el verde fondo de la serranía y por el intenso azul del cielo extremeño, desprende serenidad,

los recursos del patrimonio histórico-cultural, expediente 2PR01A082, cuyo investigador principal fue Florencio-Javier García Mogollón. F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Acebo. Patrimonio Histórico-Artístico de una localidad de la cacereña Sierra de Gata*, Coria, Cícero, 2000.

[2] ID., *Viaje por los pueblos de la Sierra de Gata. Perales del Puerto*, en diario regional "Extremadura", Capítulos LV (6-VI-1988) y LVI (13-VI-1988), 29.

armonía, poesía, belleza, musicalidad... No en vano, los obispos de Coria eligieron a esta villa para pasar largas temporadas veraniegas, y precisamente uno de tales prelados, don Juan Álvarez de Castro, aquí fue asesinado a manos de las tropas francesas de Soult el 29 de agosto de 1809, cuando contaba 85 años de edad y se hallaba enfermo en la cama.

En nuestros días alcanza Hoyos una población de 1.000 habitantes, pero en el pasado fue más nutrida. Así, el censo realizado por el obispo de Coria don Pedro García de Galarza en 1588 señala 450 vecinos[3]. Por su parte, Madoz, a mediados del siglo XIX, menciona 2.136 almas[4]. Los datos referidos al año 1910 le asignaban 1.768 habitantes y 1.652 figuraban en los de 1920. En 1960 vivían en Hoyos 1.575 personas.

2. Antecedentes históricos

Escasas noticias históricas poseemos sobre la localidad. No obstante, el territorio estuvo poblado desde los *tiempos prehistóricos*, como prueba la riqueza arqueológica que atesoran los términos vecinos de Villamiel-Trevejo. Por otra parte, los *romanos* dejaron algunos testimonios de su asentamiento en la zona y, en este sentido, tenemos que citar las varias *lápidas* empleadas como sillares y empotradas en el muro occidental de la parroquia; dos, anepígrafas, se sitúan a la izquierda de la puerta y muestran sencillas molduras. Una tercera (Fig. 2) está presidida por el creciente lunar funerario, se dispone a la derecha de la referida portada y nos habla, a través de su onomástica, de los antiguos vetones, de origen celta, que poblaron la comarca:

TONGIO.
TANCINI. F(ilio)
CELTIVS
CILINI. F(ilius)

(No son seguras las dos últimas letras de la palabra CILINI). La traducción es la siguiente: A Tongio, hijo de Tancino, se lo dedicó Celtius, hijo de Cilino.

Otro epígrafe romano que se adjudica a Hoyos apareció seguramente en la dehesa Carrascal de Hoyos, término de Calzadilla, y en 1850 se conservaba en la casa de la Dehesa La Parra, propiedad del duque de Abrantes:

FLAVIN
VS.CLVN
AN.XX.H.
S.E.S.T.T.L

[3] T. González, *Censo de población de la Corona de Castilla en el siglo XVI*, Madrid, 1829, 237.
[4] P. Madoz, *Diccionario Histórico-Geográfico de Extremadura*, Vol III, Cáceres, 1955, 167.

(*Flavinus clvniacensis annorum XX hic situs est sit tibi terra levis*: aquí yace Flavino, cluniacense, de veinte años, séate la tierra leve)[5].

Es muy poco lo que se conoce sobre la oscura etapa de la *reconquista*. Sin embargo, el territorio de Hoyos fue incorporado definitivamente al reino de León por Alfonso IX a comienzos del siglo XIII, cuando, después de la batalla de las Navas de Tolosa (1212), ganada a los musulmanes por su suegro el castellano Alfonso VIII, consolidó su presencia en la Transierra gateña. Lo cierto es que al poco tiempo, desde la primera mitad del siglo XIII, ya tenía Hoyos iglesia, según testimonian la primitiva portada tardorrománica del templo, que todavía se conserva, como veremos, y la arcaica talla de Nuestra Señora del Buen Varón: el dato nos habla de la importancia que desde un principio se concedió al lugar, en donde por cierto debió de existir una notable colonia de judíos. Es probable que a comienzos del siglo XIV formase Hoyos parte de los territorios de la Orden de Alcántara, como el próximo lugar de Acebo. Luego, en la segunda mitad del siglo XV, se incluyó, junto a la citada localidad de Acebo, en el señorío de los duques de Alba, marqueses de Coria. A comienzos del siglo XIX sufrió Hoyos, como hemos visto, las nefastas consecuencias de la Guerra de la Independencia, al ser el inmediato Puerto de Perales paso obligado de las tropas francesas. En lo religioso, Hoyos dependió siempre de la Diócesis de Coria, salvo quizá el apuntado paréntesis en que dependió de la jurisdicción de la Orden de Alcántara.

Desde el año 1840 es la villa de Hoyos cabeza del amplio partido judicial de su nombre, que llegó a comprender dieciocho entidades de población. Previamente había radicado dicho partido en San Martín de Trevejo, en donde se creó por los años 1825-26 con el título de Corregimiento de la Sierra del Jálama, estableciéndose después en Gata (1834) y, finalmente, en nuestra aldea.

3. Urbanismo y arquitectura popular

El *casco urbano de Hoyos* (Fig. 1), presidido por la mole pétrea de su iglesia parroquial e hincado en una suave pendiente que desciende de manera gradual hacia el sur, presenta un gran interés artístico. Por eso recomendamos al curioso un sosegado recorrido por sus bonitas, apacibles y sombrías calles, que parecen detenidas en el siglo XVI. Al trasponer cualquier esquina puede encontrarse el turista con la agradable sorpresa de un bello rincón: un escudo que timbra un amplio por-

[5] Las dos inscripciones las recoge, E. Hübner, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlín, 1892, II, *supplementum*, núms. 5.310 y 5.311. Fueron incluídas también en sus trabajos respectivos por R. Hurtado de San Antonio, *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas*, Cáceres, 1977, 142-143, y por J. L. Melena, *Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo Corregimiento*, en "Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae", número-homenaje de "Veleia" (Vitoria,1985), 492-494. La segunda también la citó F. L., Guerra, *Notas a las Antigüedades de Estremadura de D. José Viú*, Coria, 1865 39.

talón de medio punto, una sugerente ventana bífora de estirpe gótico-renacentista, un crucero, testimonio de arraigadas devociones, un delicado balcón en ángulo, peculiar de la arquitectura extremeña... Por otra parte, como veremos a lo largo de nuestra andadura, las viejas rúas de la localidad exhalan el señorío y la prestancia propios de los pueblos que han vivido intensamente la Historia

El centro neurálgico de Hoyos se dispone en el entorno de la *iglesia parroquial*, que abre a *tres amplias plazas*: la *de la Constitución*, la *Mayor* y la *de Gabriel y Galán*. La primera se sitúa hacia el mediodía y configura un holgado rectángulo que permite una excelente visión del esbelto muro sur del templo mayor de Hoyos –el más importante monumento de la localidad, como veremos– y de la bella portada gótica que perfora dicho flanco. Las casas de este recinto carecen de especial relevancia en sus fachadas; no obstante, la morada número 4 muestra un *escudo* con dos llaves cruzadas sobre un árbol y su entrada se data en el año 1882. Otro *escudo* pétreo y una bonita ventana bífora se distinguen en la vivienda número 1, dedicada actualmente a oficinas notariales.

Del ángulo sureste de la plaza de la Constitución parte la *calle Marialba*, en cuyo inicio hay una vetusta casona con fachada de piedra sillar. Y en la esquina suroeste comienza la sombría, íntima y recoleta *rúa de Queipo de Llano*; la última desemboca en la del *18 de Julio* y en ella admirará el visitante añejas mansiones de gran interés, que exhiben nobles fachadas de sillería dotadas de doble puerta, como es peculiar en la Sierra de Gata: una, ancha, da entrada a la cuadra y bodega, mientras que por la otra, más estrecha, se accede a la vivienda propiamente dicha, que asienta en los pisos superiores. La casa más destacable de esta calle es la número 2, que muestra tres alturas: en el nivel inferior hay una bonita y ancha puerta rematada en arco carpanel con la rosca cajeada, que es el ingreso de la cuadra, y, al lado, se ve otra puerta más angosta, adintelada, dotada de bellas ménsulas laterales y culminada por tres tondos avenerados dispuestos bajo un alfiz; encima, en el primer piso, se distingue una sugerente ventana geminada con balaustre central. La vivienda número 12 tiene asimismo imafronte de sillería, pero está muy alterado por el añadido moderno del balcón alto.

Algunas casas de la citada plaza de la Constitución y de la calle Queipo de Llano tienen bonitas solanas, a modo de *logias*, por la parte posterior; es el caso de la que existe en la vivienda número 5 de la expresada plaza, que presenta dos pisos, adintelados ambos y apoyados en viejas columnas toscanas, que probablemente proceden del claustro del cercano convento del Espíritu Santo.

La *Plaza Mayor* es un amplio espacio abierto ante la fachada de poniente del templo, que es la principal; además, en este recinto se alza también el *Ayuntamiento*, edificio modernizado pero de noble prestancia: tiene ventanas de cantería y soportales constituídos por cuatro grandes arcos del mismo material. Por cierto,

tales soportales ya fueron citados por Pascual Madoz en su *Diccionario*, indicando que solían cobijar a los comerciantes y que en ellos estaba la puerta de *la cárcel*, mientras que el piso alto lo ocupaban las dependencias del Consistorio[6]. Las restantes casas que bordean esta plaza carecen de especial relevancia, predominando en ellas el tono blanco de la cal. De su rincón suroeste sale la calle 18 de Julio, que más adelante comentaremos, y del noroeste la vía del obispo Álvarez de Castro, una de las más atractivas de Hoyos.

El tercer recinto señalado, conectado a los dos precedentes, es la *Plaza de Gabriel y Galán*, situada ante el costado septentrional del templo mayor. El terreno se escalona en dos niveles, aprovechados para situar una fuentecilla de un caño. Flanquean el foro bonitas casas con grandes balcones corridos, algunos de madera y provistos de cubiertas apoyadas en pies derechos con zapatas. En esta plaza, en la que suelen celebrarse las tradicionales capeas, confluyen la *calle del Coso*, el callejón que bordea el ábside parroquial y la *rúa Mayor*, en donde se alza el *Palacio de Justicia*, que ocupa un edificio del año 1924.

Uno de los viales más importantes de Hoyos es el denominado 18 de Julio, que fue la antigua *calle Real*, constituye la entrada meridional a la localidad y se alarga en la actual carretera que conduce a un pequeño barrio anejo, a la ermita del Cristo y a Cilleros. La rúa propiamente dicha se inicia –con el nombre de Pablos Pérez– junto al derruido convento franciscano, del que más adelante nos ocuparemos y a cuyo costado subsiste un pequeño *crucero pétreo*: una sencilla columna granítica, de fuste liso y rematada en una cruz, se alza desde un sobrio basamento de dos peldaños. Al lado del monumento se observan otros restos arquitectónicos que pudieran haber correspondido a un pórtico. La vía salva el arroyo de los Hurones mediante un vetusto, sólido y sugerente *puentecillo* granítico de un ojo, con pretiles del mismo material, bajo el que pasan raudas y musicales las frías aguas que descienden de los hontanares serranos. Más adelante, puede mitigar el viajero su sed en la *fuente* de un caño, con el correspondiente pilar, que aún en nuestros días sirve para abrevar a las caballerías que entran o salen de la localidad.

Flanquean la precitada calle Real –en cuyo inicio estuvo el primitivo *Hospital* que fundara Pablos Pérez con el título de Nuestra Señora del Arroyo– vetustas casonas de tres plantas, algunas con espléndidas fachadas de sillería bien escuadrada y las dos portadas características de la comarca: adintelada la de la morada y de medio punto la de la cuadra. Por otra parte, abundan las mansiones con bellas ménsulas a los lados de las ventanas. Así, la vivienda número 24 presenta amplia portada de medio punto, dotada de grandes dovelas y timbrada por un *escudo* con flor de lis y bordura de sotuers: al lado se aprecia otro *blasón* con una pequeña aspa. En algunas casas, la ancha puerta de la cuadra es adintelada y se adorna con

[6] P. MADOZ, *o. c.*, 165.

labradas mensulillas en los ángulos, como ocurre en la número 3. Bellísimas son la portada y ventana baja de la morada número 1, que hace esquina a la Plaza Mayor: los arcos se decoran con casetones, que, en el caso de la ventana, llevan puntas de diamante; además, el ingreso se timbra con la inscripción "IHS": Jesús Hombre Salvador.

Una vez pasado el recinto de la Plaza Mayor, la calle del 18 de Julio o Real se prolonga en la del Obispo Álvarez de Castro, que asciende en suave pendiente y también debe ser recorrida por el visitante curioso. Al principio nos sorprende una noble casona de sillería, la número 1, con portada de medio punto y atractiva ventana bífora. Algo más arriba, en la esquina con la *vía de San Lino*, una de sus transversales, admirará el turista una sugerente ventana angular, adintelada y con los marcos acasetonados; por encima corre un epígrafe, todavía legible a pesar de la erosión del tiempo: "SOLI DEO HONOR ET GLORIA/ DEAN NSO?". Una bella ventana geminada se distingue en la vivienda número 3 de la calle que paseamos: tiene arcos polilobulados, ménsula central y escudete de mármol en la enjuta. Y en la mansión número 5 se distingue otro *escudo* con la jarra de azucenas simbólica de la Virgen en su campo.

Gran importancia histórica tiene la mansión número 6 de la calle Álvarez de Castro, en donde –entre otras personas– fue asesinado con "dos tiros de fusil" el 29 de agosto del año 1809, a los 85 de edad y ya gravemente enfermo, el prelado del mismo nombre, en "castigo" por haberse mostrado contrario a la invasión y desmanes franceses en sus famosas circulares y cartas pastorales[7]. Una placa de bronce, dispuesta en la fachada del edificio, se encarga de recordar el hecho: "EN ESTA CASA FUE ASESINADO POR LOS SOLDADOS FRANCESES EL ILMO. SR. OBISPO DE CORIA D. JUAN ALVAREZ DE CASTRO. PARA MEMORIA EL AYUNTAMIENTO Y VILLA DE HOYOS LE DEDICA ESTE RECUERDO EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU MUERTE". Flanquea la mansión del prelado un hermoso palacete con fachada de sillería (nº 10): muestra portada de medio punto con las enjutas almohadilladas, todo ello dispuesto bajo alfiz. Las ventanas (una angular abierta en la confluencia con la calle Clemente Guerra y timbrada por un blasón) presentan orejeras. Digamos también que sobre la puerta del referido palacete se observan dos bonitos escudos, el superior con una inscripción que alude a los antiguos propietarios: "ARMAS DE LOS SEÑORES FERNANDEZ DE VALENCIA". El blasón más bajo ostenta en su campo una flor de lis y dos aspas con bordura de sotuers.

Pero nuestro paseo por la calle Álvarez de Castro nos reserva más sorpresas. Así, otra magnífica mansión con imafronte de sillería y dos puertas hay en el

[7] M. A. Orti Belmonte, *Episcopologio cauriense*, Cáceres, Servicios Culturales de la Diputación Provincial, 1959 154-161.

número 27, y una bellísima ventana bífora se distingue en el 36. En la esquina con la calle Héroes de Toledo admirará el visitante el mejor ejemplo de ventana angular conservado en Hoyos: apoya en una columnita toscana central y se decora con sogueados (Fig. 3). Hacia el final de la rúa distinguimos algunas moradas con amplios balcones de madera y voladizos del mismo material, y hay una vivienda, la número 61, que bifurca dos calles (las de Álvarez de Castro y *Molino*) y es una auténtica lección de arquitectura popular a caballo entre los modelos serranos y los entramados: el piso inferior se construyó con tosca y gruesa mampostería granítica y sus escasos vanos se cierran con dinteles de madera; por el contrario, la planta alta va volada sobre una cornisa de lignarios canes y su estructura, de madera y adobes, es la típicamente entramada

Particular encanto tienen algunas calles transversales a la del Obispo Álvarez de Castro. La de *San Lino*, por ejemplo, la conecta con las *rúas de Hernán Cortés y Pizarro*, que discurren paralelas, respectivamente, a las citadas Real y Álvarez de Castro. En la mencionada vía de San Lino hay una vivienda, la número 2, que muestra una gran portada de medio punto timbrada con la inscripción "IHS" y con una cruz: del espacioso portal interior de la morada arranca una bella escalera de cantería con columna central. Es asimismo interesante la *calle Clemente Guerra*, en cuya esquina se encuentra la descrita ventana angular del palacio de los Fernández de Valencia y, más adelante, una mansión con hermoso *escudo* granítico bordeado por un epígrafe de difícil lectura, que se refiere al apellido Picado: "PYCADOS...".

Muy sugerente es la *rúa de Portugal*, que sale algo más arriba y en la que hay una casa (nº 9) con amplio portalón adintelado y dos bellísimas ventanas bíforas, con balaustre central la del piso intermedio y columnilla la del ático. Otra vivienda de esta calle de Portugal también presenta un atractivo vano geminado. Se ensancha la vía en la plazoleta llamada Capilla, presidida por un bonito *crucero* pétreo que le imprime originalidad: descansa sobre dos gradas y lo compone una columna de fuste liso, adornado en la parte superior con la jarra de azucenas simbólica de la Virgen y culminado por un capitel inspirado en el corintio. Remata el conjunto en una cruz de elementales brazos. El monumento, al que denominan *cruz de la Nava*, se realizó a finales del siglo XVI y hasta no hace muchos años estuvo en las afueras de la localidad, próximo al actual cuartel de la Guardia Civil. De la referida plazuela salen las *calles Horno, Palacio de Justicia y Espronceda*; en la última se encuentra la *casa parroquial*, cuya fachada se adorna con una cartela en la que se inscribe un *escudo* con dos llaves cruzadas, un cáliz y la sagrada forma. Al lado del blasón hay un epígrafe picado intencionadamente y un balcón con arcos mixtilíneos de carácter erudito.

Como sabemos, la *calle Héroes de Toledo* es también transversal a la de Álvarez de Castro y en ella, además de la casa con ventana angular ya estudiada, exis-

ten otras atrayentes construcciones. Así, la vivienda número 11 tiene dintel fechado en el año "1686" y otra inscripción se observa sobre la ventana alta: "IHS + MAR/ JVAN REQIXO HURONES". Enfrente de la expresada casa desemboca la *calle del Cristo*, que conduce a la de Portugal, ya recorrida; en ella hay una mansión con curioso epígrafe de carácter religioso dispuesto sobre el dintel del balcón, que, a su vez, preside una cruz: "HIN HOC SIGNO VINCES 1693". Presenta esta vivienda las dos puertas tradicionales de la comarca, ambas adinteladas, y solana en lo alto con barandilla de madera. Más abajo, casi en la unión de la vía del Cristo con la calle Portugal, permanecen otras dos mansiones con nobles fachadas de sillería y grandes portadas de medio punto.

Conecta la calle Héroes de Toledo con la de *San Lorenzo*, que tiene hacia su final una *fuente* de un caño, con su correspondiente pilar de cantería, en la que el visitante podrá apagar la sed estival. Se observa en la fontana un letrero que aludirá a una reparación: "AÑO DE 1910". Constituye esta rúa de San Lorenzo la entrada norte a la localidad, por cuya razón existe el mencionado pilar para abrevar el ganado; en sus proximidades se encontraba la *ermita* del mismo nombre, ya desaparecida y a la que más adelante nos referiremos.

Ya hemos apuntado que la *calle Pizarro* es paralela a la de Álvarez de Castro: en ella podrá admirar el visitante curioso algunas viejas mansiones, como la número 23, dotada de espléndida fachada de sillería. Otras moradas de esta vía, por el contrario, presentan esquemas serranos y muestran muros de gruesa mampostería en la primera planta y entramados de madera y adobes en las restantes. Enlaza la calle Pizarro con la de *Hernán Cortés*, que baja suavemente hacia el convento franciscano y en la que subsisten señoriales casas con escudos; citemos la número cinco, que exhibe un escudete con un aspa, dos flores de lis y el mismo número de rosetas. Otro blasón hay en la ventana alta del inmueble número 11: al lado del referido vano se aprecia un bonito balcón conopial. Y no podían faltar en esta vía las casas con fachadas de excelente piedra sillar, como la número 28.

La arquitectura y trazado urbano de Hoyos son muy atrayentes y merecen un sosegado recorrido por parte del visitante ansioso de emociones estéticas. Predominan, como se ha visto, las grandes casonas de tres plantas y porte nobiliario, en las que destacan las imponentes fachadas de sillería, dotadas de amplios portalones –más abundantes los de medio punto que los adintelados– y adornadas con detalles de carácter erudito: ventanas geminadas y angulares, variadas ménsulas, arcos conopiales y lobulados, escudos, elementos avenerados, alfices, balaustres y columnas, cartelas, puntas de diamante, etc. Todo ello nos hace suponer que el actual trazado del pueblo, desde luego con resonancias medievales, se efectuaría fundamentalmente a finales del siglo XV y durante todo el siglo XVI, época a la que pertenece la mayoría de tales edificaciones, que siguieron realizándose en los siglos XVII y XVIII, según expresan las inscripciones observadas. Por otra parte,

son curiosas las amplias logias o solanas visibles en las traseras de algunas de estas mansiones, que suelen disponerse en dos pisos y apoyan sobre columnas, al modo de las que se observan en los cercanos pueblos de Acebo y Villasbuenas de Gata. Y también hay viviendas, más humildes y asimismo de tres plantas, en las que se combinan los muros serranos de gruesa mampostería en el primer nivel con los entramados de los dos pisos restantes, que suelen ir volados sobre rudimentarios canes. Tales mansiones entramadas disponen, por lo general, de balcones lignarios, a veces cubiertos, y desarrollados aleros de madera.

No es extraño que el urbanismo de Hoyos llamase la atención en la década de 1830 al ilustre geógrafo Pascual Madoz, que nos proporciona una serie de datos poco frecuentes en su *Diccionario*. Así, contabilizó 400 casas y nos informa que se estaban "construyendo otras varias al extremo sur del pueblo, que van prolongando sus calles". Como en la actualidad, la mayor parte de las viviendas tenía "dos pisos altos, destinados ambos para habitación, y el bajo para bodegas y cuadras" y su construcción era sólida "con corredores de madera en sus fachadas"; balcones, añadimos nosotros, que han desaparecido casi por completo, al igual que también se ha perdido el primitivo empedrado que pavimentaba las calles de la localidad y que les imprimía un peculiar carácter. A mediados del siglo XIX poseía el pueblo tres entradas principales, ubicadas al sur, al este y al oeste, y se surtía de agua en las dos fuentes citadas, a las que se añadía una tercera situada hacia poniente y otras varias en los alrededores, como la de la Nava de Pedro Godínez[8].

4. Monasterio del Espíritu Santo

Ya hemos señalado en estas líneas que en las afueras de la villa, al suroeste, se hallan las venerables ruinas del antiguo convento franciscano del Espíritu Santo. Hoy el monasterio se encuentra reducido, como tantos otros, a la lamentable condición de establo, después de haber sufrido las terribles consecuencias de la desamortización decimonónica, pues fue semiderruído por su primer comprador, que aprovechó los despojos para construir unas casas. Se encuadraba en la provincia franciscana de San Miguel y, como nos informa fray José de Santa Cruz en su *Crónica*[9], lo fundó el vecino de Hoyos Pablos Pérez[10], que hizo fortuna acompañando a los hermanos Pizarro en la conquista del Perú y recibió de Felipe II privilegio de nobleza, según expresa el escudo que más adelante analizaremos. Al parecer, tal

[8] P. Madoz, *o. c.*, III, 165.

[9] Fray José de Santa Cruz, *Crónica de la Santa Provincia de San Miguel de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Imp. Viuda de Melchor Alegre, M.DC.LXXI, Cap. I, Lib. 6º. Se proporcionan abundantes datos sobre la fundación del monasterio.

[10] D. Berjano Escobar, Daniel, "Extremeños de antaño. Pablos Pérez, soldado y fundador", en *Revista de Extremadura*, I (1899), 345-355.

personaje edificó primero una pequeña iglesia junto a su casa, enclavada en la calle Real; al poco tiempo (25 de mayo de 1556) recibió licencia del obispo don Diego Enríquez de Almansa para que en ella se pudiese decir misa, pues ya estaba casi terminada y tenía retablo. El día 1 de septiembre del año 1558 tomó posesión del monasterio su primer Padre Guardián, que fue fray Francisco de Chaves, y días después se bendijo la iglesia y convento, ampliado en los años sucesivos según veremos. En 1671 moraban en el cenobio más de 14 frailes

Como ya dijimos más arriba, el convento franciscano del Espíritu Santo es en la actualidad una pura ruina, evocadora de su pasado esplendor. No obstante, todavía se distinguen bien la iglesia y los cimientos del claustro con sus respectivas puertas de entrada (Fig. 4).

El *templo monástico*, de planta rectangular y nave única, tuvo, sin duda, la noble prestancia que aún exhalan sus solemnes vestigios. La fábrica se alzó con excelente piedra sillar al exterior y mampostería gruesa por el interior, conservándose completos los muros de la cabecera –plana y con dos estribos en esviaje–, pies y costado del Evangelio. El paramento de la Epístola, en cambio, se halla mutilado, aunque permanecen en pie uno de los contrafuertes y varios metros desde su engarce con el testero: en el resto de su longitud el alzado no sobrepasa el metro y medio. Tiene este lienzo de la Epístola una curiosa particularidad digna de ser resaltada, ya que en él hay unos huecos a modo de confesionarios: presentan doble puerta, una que da al claustro y otra a la iglesia. Al mismo tiempo, el pequeño espacio interno de tales confesionarios resulta dividido en sendos compartimentos por un tabique central dotado de ventanilla. En el referido muro de la Epístola abren dos puertas: una, adintelada, baja y situada junto a la cabecera, daría entrada a la sacristía, al presente desaparecida; la otra, dispuesta a los pies y precedida de escalinata, conecta la nave del templo con el claustro.

Pero más interesante es el *berroqueño muro del Evangelio*, conservado íntegramente salvo en el tramo de los pies, que sólo alcanza la mitad de su altura primitiva; lo refuerzan cinco potentes estribos de piedra sillar, que contrarrestaban los importantes empujes de las hundidas bóvedas interiores, y en él subsiste la *portada* que, desde la calle, permitía acceder al templo. Da forma a la citada portada un amplio arco de medio punto, constituido por grandes dovelas y rematado con el *escudo* pétreo del fundador Pablos Pérez, mencionado en el epígrafe visible sobre el blasón; cuyo letrero nos proporciona una fecha: "PABLOS/PEREZ 1641". El citado escudo, notable obra de cantería, se timbra con el yelmo de nobleza, dotado de lambrequines y del que surgen un castillo y un brazo armado de lanza con banderín. En el campo del blasón se aprecia otro castillo sobre fragoso monte, asaltado por un caballero que blande una lanza. Constituyen la orla del escudo abultados y carnosos elementos vegetales. En la actualidad, la descrita puerta permanece "col-

gada" como si fuera una ventana, dado que han desaparecido los escalones que antaño tuviera (Fig. 5).

El *interior* del templo es bastante holgado: consta, como ya sabemos, de una nave ordenada en tres tramos, a los que se añade la capilla mayor. Pensamos que todo este ámbito se cubrió con bóvedas de crucería, de las que no subsiste ningún vestigio; ayudan a corroborar nuestra hipótesis el tipo de soportes y la gruesa capa de escombros que llena todo el espacio interno y, junto al ábside, casi alcanza el coronamiento de los muros. Son curiosas las responsiones angulares de la derruida cubierta absidal, conformadas por dos renacentistas veneras, a modo de trompas, adornadas con testas de leones y escudos de Pablos Pérez en la charnela. Los restantes apoyos son sencillos pilares adosados de estructura prismática o cruciforme. A los pies se situaba la tribuna elevada del *coro*, de la que tampoco permanece ningún vestigio, tan sólo los arranques de su latericia bóveda de aristas. Bajo la tribuna se observa un curioso pedestal circular, quizá para sostener un facistol. La *sacristía*, dispuesta junto al ábside, por el lado de la Epístola, conserva un hermoso y pétreo *lavabo* de dos caños con venera renaciente en la parte superior.

Arrasado está el *claustro* del monasterio (Fig. 6), dotado de una cierta amplitud que nos habla de su importancia pasada. No obstante, el visitante puede hacerse idea de su planta, ya que se conservan los pasillos de las cuatro crujías y la bandeja central del jardín, ésta algo más elevada. Las arquerías o dinteles de dicho claustro apoyaban sobre columnas, pues se observan algunas basas. Y alrededor del patio, al que da acceso una sencilla puerta abierta en el muro norte, se ubicaban las desaparecidas dependencias conventuales (refectorio, cocina, celdas de los monjes, cuadras, etc) y la extensa huerta, ésta con estanque, fuentes y una pequeña capilla de la Virgen de la Soledad, según se refleja en la documentación consultada.

Hemos podido manejar algunos datos de archivo que nos permiten dibujar las distintas ***fases constructivas del monasterio***. Ya dijimos que el 25 de mayo del año 1556 existía una iglesia conventual, puesto que el obispo de Coria dio licencia para que en ella se pudiese decir misa, y que el 1 de septiembre de 1558 tomó posesión del cenobio su primer Padre Guardián. Ahora bien, el referido templo era muy pequeño y el monasterio estaba sólo iniciado. Por eso, en años sucesivos se procedió a la ampliación de todo el edificio.

Así, el día 31 de julio del año 1567, en la visita realizada a los bienes y rentas que dejó Pablos Pérez, ya difunto, se hizo constar que se había comprado una "maroma", es decir, una grúa, "para la hobra de la capilla quel dicho testador mandó hazer". El señor visitador ordenó que dicha máquina se devolviera a Ciudad Rodrigo, en donde se había adquirido por "myll nobeçientos e tantos maravedíes", porque "hera mala e armada sobre vieja"[11]. Y el mismo día, mes y año se

[11] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar. Mandamientos de la Visita del 31-VII-1567.

pasó revista a las cuentas del monasterio, cuyo Padre Guardián era por entonces fray Melchor Buendía. Tales anotaciones atestiguan que hasta el dos de agosto de dicho año se pagaron 62.594 maravedíes, en diecinueve libramientos, a *Juan de Hurrutia Villarreal,* maestro de cantería que hacía en el convento del Espíritu Santo "la capilla que el dicho testador –Pablos Pérez– mandó en el dicho testamento". Y otros 87.196 maravedíes se emplearon en el referido año "en seguir pleytos y en gastos de la hobra de la capilla y cal y peones y carreteros y salario del mayordomo y cosas nesçesarias para la hobra de la capilla y por sacar piedra y madera, según todo constó por cédulas de un libro en quarenta planas..."[12]. Las cantidades de dinero abonadas por los conceptos señalados indican que se laboraba a fondo en la iglesia del convento, posiblemente poniendo a punto la capilla mayor.

Pocos años después, en 1574, se daba término a tales trabajos al recibir su finiquito de 139.053 maravedíes "*Juan de Hurrutia Villarreal,* cantero, con que le acabó de pagar las trezientas e noventa e seis myll e trezientas e treinta maravedíes de la obra de la capilla que hizo para el monasterio, de que mostró carta de pago e finequyto"[13]. Indudablemente falta documentación, puesto que no hemos hallado todos los asientos de los pagos que, sumados, darían el expresado costo total de la obra.

El citado cantero pudiera ser *Juan de Villarreal*, que nació hacia el año 1521 ya que en el pleito de la iglesia de Gata contra *Juan de Castañeda*, por el año 1556, dijo que tenía treinta y cinco años[14]. Juan de Villarreal estuvo en Alcántara, quizá laborando en el conventual de San Benito, en 1575 dictaminó sobre la fábrica catedralicia cauriense, e hizo otros trabajos en 1569, como entallador, para la iglesia parroquial de Hoyos según veremos. Probablemente era pariente de *Michel de Villarreal*, que fue maestro mayor de la diócesis de Coria y de su catedral en el primer tercio del siglo XVI.

Pero no concluyeron las obras del convento en el año 1574, puesto que nos constan documentalmente las ampliaciones o reformas realizadas en años posteriores. Así, en 1578 se trabajaba con afán en la terminación de la *cocina del cenobio* (con su chimenea, escaleras y "zenizera"), en la que se invirtieron notables sumas monetarias. Se cita como maestro de la obra al artífice *Juan Hernández*, al que, por una sola vez y quizá por error, se lo denomina *Alonso Hernández*[15]. El monto total subió a la respetable cifra de 123.908 maravedíes según los datos que hemos

[12] *Ib.*

[13] *Ib.*, asiento de la visita del 26 de mayo de 1574.

[14] Archivo Histórico Nacional, Sección Órdenes Militares (Archivo Judicial de la Orden de Alcántara), legajo 28.641.

[15] No obstante, *Alonso Hernández* también trabaja en otras obras de Hoyos, pues en la década de 1590 laboraba en la ermita del Cristo, como veremos.

manejado. En esa cantidad se engloban los gastos generales de la obra de la cocina, con su "enpedrado", "corredor", escalera, chimenea y "zenizera", los pagos a los maestros (el cantero *Juan Hernández* y el carpintero *Juan Herrero*), canteros y peones, así como el dinero empleado en los distintos materiales: extracción y transporte de piedra, cal con su hechura, arena, madera de castaño con su corta y labra, herrajes, tejas y ladrillos. Además, se incluyen otros pagos curiosos, como el del vino con el que de vez en cuando se convidaba a los peones que trabajaban en el convento[16]

Las obras del monasterio, que continuaría dirigiendo el maestro cantero *Juan Hernández*, progresaban a buen ritmo en 1581, como prueban los abundantes y prolijos pagos que en dicho año hizo Juan Pérez, "depositario y cobrador de la manda pía de Pablos Pérez", a cuenta de los materiales y salarios de personas empleadas en la construcción del refectorio y otras dependencias. Ascendió la suma total de dinero aplicada para tales fines a la cifra de 59.009 maravedíes, según los datos manejados. En esa cantidad total se incluyen pagos al cantero *Antonio Mateos* "por adereçar una ventana del rrefitorio"; a los albañiles *Lorenzo Zapata*, que "anduuo enladrillando en el rrefitorio ... y haciendo el púlpito del rrefitorio", *Pedro Paniagua* y *Diego Parras*, "paredero de alvañir" que trabajó en la obra de la "cocina"; a los peones –cobraban a razón de 40 maravedíes por día– Francisco y Juan Zanca, Manuel Francisco, Juan Hernández, Esteban Ríquexo, Lorenzo Luengo, Antón, Juan y Diego Casillas, Francisco Rodríguez, Pedro López, Diego Pérez, Juan Chamorro, Martín García, Martín Alonso, Juan Lorenzo, Sebastián Martín, Bertol Durán, Pedro Alonso y otros cuyos nombres no se especifican; a los carreteros Alonso Hernández, Lope Ramos, Melchor Rodríguez y Lorenzo Cordero por "acarretear la piedra para el rrefitorio". Constan además múltiples pagos por la madera –de castaño– utilizada en la obra y en las mesas y bancos del refectorio, así como también se reflejan en las cuentas los honorarios del carpintero *Juan Herrero*, que laboró durante 34 días en el tajo. Importantes fueron los gastos en clavazón para las puertas y en cerrajería, forjada la última por el maestro "cerraxero" *Bertol Sevillano*, al que se liquidaron 2.062 maravedíes "por hacer la rexa del refitorio y unas aldavas", trabajo en el que se empleó "un quintal de hierro" que alcanzó la suma de 1.790 maravedíes. Fueron también muy abundantes los pagos por extracción de piedra, compra de ladrillos, cal y sogas para los andamios. No faltan los consabidos desembolsos a cuenta del vino que consumían los peones y otros libramientos más curiosos. Por ejemplo, se solicitaron, al precio de dos reales, los servicios de "un çahorí porque dio y endilgó a onde avía agua para hacer un poço para el dicho monesterio", y otros 1.147 maravedíes se utilizaron en alquilar "un macho" que anduvo quince días acarreando piedra y madera

[16] Véase el manuscrito citado en la nota 11. Cuentas que dio Pedro Alonso, mayordomo de la manda pía de Pablos Pérez correspondientes al año 1578.

para la obra. Cuando el salón del refectorio estuvo terminado lo decoró *Pedro Alonso*, "pintor vezino de Balverde", que cobró seis ducados[17].

Por los años 1583 y 1584 proseguían las tareas en la cocina y refectorio monásticos, labores que continuaba dirigiendo el cantero *Juan Hernández*, quizá el mismo que, en la década de 1590, trabajó en la cercana parroquial de Valverde del Fresno; el citado maestro cobró en los dos años 40.000 maravedíes "por la obra del monesterio". En dicho bienio gastó la obra pía de Pablos Pérez un total de 154.517 maravedíes, notable suma de dinero indicadora de que posiblemente no se actuaba sólo en la cocina y refectorio, sino también en otras partes del monasterio, quizá en el claustro y en la terminación de la iglesia. La partida monetaria más importante se empleó en comprar madera (40.784 mrs.), lo cual expresa que se laboraba a fondo en las cubiertas del edificio y en los remates de puertas y ventanas. En consonancia están las cifras entregadas al carpintero *Juan Herrero* (8.333 mrs.) "para en pago de la obra de el Espíritu Santo" y los 5.000 maravedíes abonados "al herrero de clabos e otras cosas que hizo para el monesterio". Es de suponer que dicho herrero fuera el ya mencionado *Bertol Sevillano*, al que en el bienio 1583-84 se le liquidaron, además de la suma expresada, 3.046 maravedíes "de una reja que hizo para el monesterio". Otras partidas hacen referencia a la cal (18.807 mrs.), tejas "que conpró para la yglesia e monesterio" (2.992 mrs.), ladrillos (13.714 mrs.) y gastos menudos "tocantes a la obra del monesterio y a la dicha manda pía" (21.841 mrs.)[18].

Pero a pesar de la indudable rapidez que se imprimía a los trabajos, la comunidad religiosa no estaba satisfecha –debido a la urgente necesidad que tenía de utilizar la cocina y el refectorio– y pedía un mayor dinamismo, como refleja uno de los mandamientos de la visita efectuada el 18 de junio de 1584 que, textualmente, dice: "Otrosy mando al mayordomo de la dicha manda pía –la de Pablos Pérez– que luego proçeda con la obra de la cozina de los flayres que tienen comenzada e la acabe como está trazada e no çese de la seguyr so pena de veynte ducados, atento que ay gran neçesydad de ella e los flayres no la pueden escusar"[19].

Con posterioridad las labores sufrieron una paralización, quizá como consecuencia de las diferencias surgidas entre los rectores de la manda pía de Pablos Pérez y los maestros y oficiales que ejecutaban la obra, cosa normal en edificaciones cuya construcción se dilataba muchos años. Lo dicho parece desprenderse del texto que anotamos a continuación, inserto en los mandamientos de la visita del 30 de junio de 1585: "Otrosy mando al mayordomo proçeda con la obra de la cozina e

[17] Véase el legajo citado en la nota 11; 18 de junio de 1582, cuentas tomadas a Juan Pérez y referentes al año 1581.

[18] *Ib.*, "Quenta que se tomó a Pedro Alonso, mayordomo de la manda pía de Pablos Pérez, de los años de myll y quinientos y ochenta y tres y ochenta e quatro".

[19] *Ib.*, mandamiento de la visita del 18 de junio de 1584.

corredor que está comenzado en el convento de los flayres e sobre ello haga sus diligencias contra los maestros y oficiales, so pena de cinquenta ducados para la dicha manda pía"[20].

A partir del año 1585 carecemos de noticias documentales precisas que nos iluminen acerca de los trabajos efectuados en el monasterio franciscano de Hoyos. Tan sólo un dato nos indica que se continuaba laborando en el edificio: el 22 de mayo del año 1596 se otorgó, ante el escribano de Acebo Juan del Puerto, un contrato para extraer piedra con destino a la obra monacal en el paraje conocido como los Barruecos de San Sebastián[21]. Pensamos que entre esa fecha y la del año 1641 –grabada sobre el escudo de la portada– se ultimaría lo más sustancial de la fábrica, incluyendo la parte de los pies del templo, con su citada puerta, a la que parece referirse muy directamente el expresado epígrafe. En el siglo XVIII se realizaron sin duda reparaciones y pequeñas obras.

Poco sabemos sobre el *mobiliario artístico* que enjoyó la iglesia conventual, vaciada de su contenido con motivo de la inoportuna desamortización decimonónica; no obstante, alguna de las piezas que guardó pudiera encontrarse actualmente, como veremos, en la iglesia parroquial de Hoyos. Conocemos que el convento se dotó espléndidamente, a costa de los bienes de Pablos Pérez, con los retablos (Cristo de los Remedios, Nuestra Señora de la Concepción, San Francisco, San Antonio –imágenes actualmente en la parroquia– y San Buenaventura), y alhajas necesarios para el culto divino. Y ello estaba en consonancia con la categoría del monasterio, pues, como dice fray José de Santa Cruz en su citada *Crónica*, "de los fundados en la provincia –la de San Miguel– tiene el primer lugar el convento del Espíritu Santo de los Hoyos, en la sierra de Gata, Obispado de Coria y señorío del Duque de Alba, como el primero que adquirió la provincia por sí"[22]. Después de enajenarse el cenobio con motivo de la exclaustración, según indica Madoz, continuaba abierto al culto el templo monástico mientras que "de los claustros y demás del edificio se han hecho casas"[23].

5. La Iglesia parroquial

Gran interés artístico tiene la *iglesia parroquial* de Hoyos, *titulada de Nuestra Señora del Buen Varón*. En el siglo XIX el geógrafo Pascual Madoz se dio cuenta

[20] *Ib.*, mandamiento de la visita del 30 de junio de 1585.

[21] Archivo Histórico Provincial de Cáceres, legajo 2.105, escribano de Acebo Juan del Puerto, 22 de mayo de 1596.

[22] Fray José de Santa Cruz, *o. c.*, capítulo I, Libro 6º.

[23] P. Madoz, *o. c.*, 165. Sobre el convento, véase F.-J. García Mogollón, "El monasterio franciscano de El Espíritu Santo en Hoyos (Cáceres). Aproximación a su historia constructiva", en *Norba-Arte*, 13 (1993), 71-82.

de su importancia y la describió incluyendo detalles no habituales en su *Diccionario*: "El edificio, situado al sur del pueblo, es sólido, de piedra de sillería, de una sola nave toda de bóveda, con 37 varas de longitud, 18 de latitud y 34 de altura. La torre, de igual sillería, cuadrada, con una pirámide cubierta de espejuelos, se eleva hasta 44 varas, hallándose en ella el reloj"[24]. Poco más añadió don José Ramón Mélida Alinari en su *Catálogo Monumental*, redactado entre los años 1914-16; se detuvo el ilustre arqueólogo en analizar la curiosa portada tardorrománica de los pies y en añadir algunos calificativos cronológicos basados en detalles estilísticos. Indicó Mélida que el edificio se realizó sobre uno románico anterior, quizá de tres naves, a fines del siglo XV[25]. Como más adelante veremos, con la documentación que hemos hallado se puede precisar mucho más.

La fábrica parroquial de Hoyos, según hemos dicho ya en este trabajo, se ubica en el centro del pueblo y abre a tres amplias plazas, de modo que su contemplación exterior no se ve entorpecida por los edificios circundantes. Sólo la parte del testero absidal, separado de las casas fronteras por un estrecho callejón, presenta una visión más reducida.

El sólido edificio se construyó en su totalidad con excelente piedra de sillería, bastante uniforme y muy bien escuadrada, y su planta, correctamente orientada de Este a Oeste, es rectangular, con el ábside algo más estrecho y dotado de testero plano. Junto al presbiterio, por el lado de la Epístola, se añade la *sacristía*, mientras que la esbelta y airosa *torre* se sitúa a los pies del templo, en la esquina noroeste del mismo (Fig. 7).

Está claro que el edificio actual –con independencia de algunos elementos tardorrománicos reaprovechados, que más adelante comentaremos– se empezó por la *cabecera* a finales del siglo XV o principios del XVI; prueba tal aserto la imposta decorada con bolas, del más puro estilo hispanoflamenco, que adorna en su tercio bajo los muros del referido ábside. Cuatro estribos berroqueños soportan los empujes de la pesada bóveda de crucería que cubre el presbiterio: dos angulares dispuestos al saliente y otros dos –al Norte y al Sur– que contrarrestan el arco triunfal. Tales contrafuertes de la cabecera se ordenan en dos cuerpos –el superior, prismático, más delgado y moderno que el inferior– separados por un talud, y también muestran la citada decoración de pometeados. Culmina el ábside un entablamento clasicista con ancho friso desornamentado y cornisa de taqueados, el mismo que recorre la parte alta de todos los muros exteriores de la fábrica y que igualmente abraza los estribos.

[24] *Ib.*

[25] J. R. Melida Alinari, *Catálogo Monumental de España. Provincia de Cáceres*, T. II, Madrid, 1924, 236.

La *nave* del templo, más ancha que la capilla mayor, según ya dijimos, se construyó después de la cabecera, como denuncian las grietas de unión visibles (sobre todo por el flanco norte) al lado de los estribos que sustentan el arco triunfal. También se alzó este buque eclesial con buena piedra de sillería y tres contrafuertes similares a los del ábside soportan las cruceras interiores: uno a cada costado y otro en la esquina suroeste, pues el del ángulo opuesto es sustituído por la torre. Tales estribos son básicamente iguales a los de la cabecera, salvo en el detalle de la imposta de bolas, inexistente en este caso, particularidad que expresa mayor modernidad. Son interesantes y curiosas las gárgolas situadas en la zona alta de los muros y dispuestas en dos niveles: en su mayor parte adoptan la forma tubular, pero también hay alguna con figuración animalística. Rematan los muros del templo, por encima de los contrafuertes, ocho curiosos pináculos a modo de fustes torsos adornados con bolas.

Dos *ventanales* abocinados se observan en el paramento meridional de la nave. El más interesante es el existente sobre la portada de este lado: el vano es muy estrecho, abre en medio punto con arquivoltas y, por encima, posee un grueso bocelón, a modo de alfiz, con bolas y ornamentación sogueada de estirpe portuguesa. La otra ventana, también gótica y de medio punto, es más sencilla e ilumina el tramo de los pies del templo. El muro norte carece de vanos y un sencillo óculo perfora el imafronte de poniente.

Tres *portadas*, ubicadas al norte, sur y oeste, dan acceso al interior del templo. La principal, y también la más importante desde el punto de vista artístico, es la última, que abre a la Plaza Mayor y se inserta en medio de un muro de piedra berroqueña algo diferente, en su textura y coloración más oscura, a los restantes que conforman la estructura del edificio: los sillares de su tercio bajo son más rústicos e irregulares y algunos se encabalgan por medio de engatillados; sin embargo, pocos metros por encima de la puerta cambia la tonalidad y el aparejo se hace más elegante. Por otra parte, en la frontera entre uno y otro cromatismo se produce una leve inflexión en el muro, que se adelgaza. Tales detalles indican que la parte inferior del paramento de poniente tiene una cronología bastante más antigua que el resto de la iglesia. Además, es precisamente en este lugar en donde se hallan las *inscripciones* y *aras romanas* ya citadas en nuestro trabajo, a las que se añaden otras dos piedras que llevan grabadas unas *crucetas*, situadas, respectivamente, a la derecha y a la izquierda del vano de ingreso.

La mencionada *puerta occidental* (Fig. 8) es uno de los escasos y raros ejemplares tardorrománicos que pueden contemplarse en Extremadura, pues la consolidación de la reconquista fue muy lenta y tardía en nuestro suelo. El vano abre en arco de medio punto y se embellece con sendas arquivoltas, apoyadas en jambas columnarias –dos columnas a cada lado– decoradas con pometeados y espigas en los ángulos. Tales columnas, de corto fuste liso sustentado en prismáticos plintos,

rematan en atractivos capiteles con ornamentación vegetal y animalística: en los dos de la derecha abundan las grandes hojas a modo de palmas que, en un caso, muerde un felino; en los capiteles de la izquierda se observa una serpiente enroscada entre hojas y una arpía[26], que simboliza las pasiones viciosas: tiene cuerpo y patas de ave rapaz, cabeza de mujer y cola de serpiente. En los fustes de las dos columnas extremas se aprecian sendos relieves de complicada interpretación: el de la derecha representa a un personaje que porta una especie de escudo redondo y una espada, mientras que el de la izquierda, muy deteriorado, no puede identificarse. La rosca del arco se exorna con temas vegetales, fundamentalmente grandes flores, a modo de rosetas, con botón o sin botón central; los salmeres, por encima de los capiteles, exhiben asimismo flores cuatripétalas y temas romboidales enlazados. Toda la citada decoración muestra un rudo biselado.

Junto a los salmeres, en el exterior de la portada que describimos, se observan otras figuras de difícil interpretación debido a la erosión que ha sufrido la piedra. A la izquierda del espectador parece distinguirse el relieve de una mujer con ¿un niño? en su brazo derecho y una especie de bastón o cetro en la mano izquierda: quizás aluda a la Virgen María, a la que está dedicado el templo, pero no podemos afirmarlo de manera tajante dada la rudeza de la composición. A la derecha se aprecia otra figura de mujer, similar a la anterior pero con los brazos rotos, y un grupo informe constituido por dos personajes, uno de los cuales pudiera ser un ángel.

Esta sugerente puerta se resguardó en tiempos pasados bajo un tejaroz de madera, pues aún permanecen en el muro, por encima de ella, las dos ménsulas altas y otra más baja que lo sustentaban, la última decorada con una testa humana. Por otro lado, está para nosotros muy claro que esta puerta y el muro en el que se inserta pertenecieron a la primitiva parroquia medieval de Hoyos. Por eso, su ingenuo y rudo estilo tardorrománico indica que la fabricó un maestro rural probablemente en la primera mitad del siglo XIII, es decir, casi a la par de la repoblación del territorio[27]. De este tiempo también data, como veremos, la venerada efigie de Nuestra Señora del Buen Varón, titular del templo.

Las *otras dos portadas* son mucho más sencillas. La del lado norte, denominada antiguamente de San Pedro, abre en arco apuntado gótico y posee tres elementales arquivoltas, todo ello abarcado por un quebrado alfiz. Más monumental es la del flanco sur o de San Ildefonso (Fig. 10), a la que se accede mediante una escalinata, en uno de cuyos peldaños se lee un epígrafe incompleto: "AÑO DE +". El vano, abierto en arco apuntado, es un hermoso ejemplar del último gótico del

[26] *Ib.* Mélida dice que pudiera tratarse de una sirena; en cualquier caso, el simbolismo sería muy parecido al que señalamos.

[27] F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, "La arquitectura tardorrománica y protogótica en Extremadura", en *Actas del VIII Congreso Nacional de Historia del Arte*, Mérida, ERE, 1992, 67-68.

tiempo de los Reyes Católicos: muestra cinco bonitas arquivoltas con sus correspondientes baquetoncillos en las jambas dotados de basas y capiteles propios del mencionado estilo. La arquivolta más exterior culmina en conopio, sobre el que se dispone una repisa, asimismo gótica, a cuyos lados se ubican otras dos responsiones que, probablemente, contuvieron imágenes ya desaparecidas. El conjunto, que no puede negar su adscripción a los modelos del primer cuarto del siglo XVI, se resguarda bajo un alfiz que exhibe en la parte central y más alta una inflexión curvilínea. En el rincón que forma esta puerta con el adyacente contrafuerte del arco toral y con el muro de la sacristía se observan restos del apoyo de una bóveda de ladrillo que, quizá, configuró un primitivo pórtico.

Como decíamos más arriba, la *sacristía* se ubica junto a la cabecera, por el lado de la Epístola. Sus muros se realizaron con excelente piedra sillar y descansan sobre un alto podio, separado por un curvilíneo bocel del resto del alzado. Indiquemos, como característica curiosa, que el paramento oriental de la referida sacristía no es perpendicular al meridional del ábside, sino que se dispone de forma oblicua, lo cual proporciona a la estancia una planta trapezoidal. Remata el conjunto una cornisa en la que se incluyen las correspondientes gárgolas. Tres ventanas abren en los muros de esta sacristía: muy estrechas y conopiales son las de oriente y occidente, mientras que la meridional, cuadrangular, cierra un primitivo vano más amplio formado por un medio punto.

Sobresale del conjunto del templo la airosa y esbelta, a la vez que robusta, *torre* (Fig. 9), culminada por un puntiagudo chapitel piramidal que, como veremos, en tiempos pasados estuvo revestido de *azulejos* talaveranos, colocados a principios del siglo XVII y en la actualidad perdidos. Ya sabemos que dicho campanario se dispone en el ángulo noroeste de la fábrica, y se alza, desde un corto basamento de cantería, en dos cuerpos delimitados por un estrecho listel y ejecutados con bien escuadrada piedra sillar. En el frente occidental del primer piso subsisten los restos de un *escudo* coronado, picado, que probablemente contenía las armas del Duque de Alba, Marqués de Coria y señor de la villa de Hoyos. Y en el citado primer nivel se observan cuatro estrechas ventanas saeteras que iluminan la escalera interior: una al Este, otra al Oeste y dos al Norte.

El atractivo cuerpo alto de la torre que describimos presenta cuatro amplios vanos de medio punto –uno en cada frente– para las campanas. Por encima corre un ancho entablamento con friso liso y volada cornisa, sobre la que se observan graciosas gárgolas manieristas (dos por cada frente) a manera de modillones. Además, los ángulos superiores del precitado cuerpo de campanas se subrayan mediante esbeltos flameros gallonados que apean en prismáticos plintos, culminando el todo el ya citado chapitel de ladrillo. En el costado de saliente hay una pequeña *espadaña* de medio punto adornada con pinaculillos, y en este mismo lugar también se encuentra la maquinaria del reloj, alojada en una caseta de piedra

sillar que voltea, por medio de un arco, desde el cuerpo de campanas de la torre hasta el inmediato contrafuerte septentrional de la nave que, por tal motivo, es más alto que los demás y sobresale por encima del tejado.

Bellísima es la *escalera de caracol* que sube al campanario, a la que se accede desde el interior del templo: su estructura helicoidal se dispone al aire, es decir, carece de núcleo de central, como las escaleras llamadas de San Gil; por esa razón la estereotomía de la piedra es perfecta, acoplándose de forma matemática los sucesivos peldaños como un abanico que se despliega. Posee un bonito pasamanos, a modo de bocelón, labrado en la pared de la torre. El cuerpo de campanas, desde el que se divisa una magnífica panorámica del pueblo y de las sierras que lo circundan, remata en una bóveda de crucería con terceletes simples y cinco claves lisas.

Bastante espacioso es el *interior eclesial*, ordenado, como ya sabemos, en nave única, a la que se añade la capilla mayor. La referida nave se estructura en dos tramos, separados por un berroqueño arco de medio punto que apoya en pilares de sección clasicista poseedores de una curiosa decoración trenzada en el fuste. Tal ornamentación, de estirpe renacentista y consistente en alargados exágonos irregulares enlazados, se continúa por el intradós del referido arco. Culminan los expresados pilares en cuatro pequeños capiteles historiados, en los que se funden los elementos vegetales con los animalísticos.

Cubren los dos tramos de la nave sendas bóvedas de crucería, de cantería y con terceletes simples, cuyas claves se adornan con diversos temas: la central o polo del tramo de los pies muestra la jarra de azucenas simbólica de la Virgen María, mientras que las cuatro secundarias exhiben dos rosetas y el mismo número de bustos, quizá dos santos que no hemos podido identificar por carecer de atributos; las policromadas claves de la bóveda más próxima a la cabecera del templo presentan los siguientes motivos: en la central se inscribe un sol humanizado, probable símbolo de Cristo-Luz, y en las cuatro secundarias observamos dos rosetas y otros tantos bustos de Santos, que quizá completan con los de la bóveda precedente los cuatro padres de la iglesia latina.

Un arco triunfal ligeramente apuntado y dotado de molduras góticas, como también góticos son los pilares de penetraciones –con sus correspondientes basas– en que descansa, da paso a la cuadrada *capilla mayor* (Fig. 11), adornada con una sencilla imposta que recorre los muros a dos tercios de su altura. El referido espacio remata en una bonita bóveda berroqueña de crucería (idéntica a la del templo de Gata) con terceletes dobles y apoyada en columnillas esquineras, cuyos soportes culminan los símbolos animalísticos de los cuatro Evangelistas, los dos del testero oriental prácticamente ocultos por el retablo mayor: el águila de San Juan, el ángel de San Mateo, el toro de San Lucas y el león de San Marcos, todos dispuestos de forma semejante a los que asimismo se observan en el mencionado ábside

parroquial de Gata. Nueve claves contribuyen a sustentar dicha bóveda, cinco de las cuales contienen una inscripción latina que alude al pasaje evangélico de la Anunciación y a la oración del Ave María, mientras que las restantes se llenan con elementos de carácter vegetal. Comienza el epígrafe en la clave central o polo, adornada también con la jarra de azucenas, y sigue en las secundarias: "SANCTE MARIA GRACIA PLENA DOMINVS TECVM". "BENEDICTA TV IN MVLIERIBVS BENEDICTVS", "FRVCTVS VENTRIS TVIS SANTA MARIA", "MATER DEI ORA PRO NOBIS", "PECATORIBVS AMEN IESVS". Se ilumina levemente esta capilla mayor a través de una gótica ventana abocinada, de medio punto y flanqueada por dos gruesos baquetones laterales. Dicho vano no se ve al exterior del edificio, pues lo cubre la sacristía; no obstante, le llega alguna luz por una pequeña claraboya abierta en el tejado de la referida sacristía.

La capilla mayor comunica con la *sacristía* a través de una puerta de medio punto que no era la primitiva, pues se observa junto al presbiterio otro vano de medio punto, cegado, que coincide con la amplia hornacina existente en el interior de la precitada sacristía. Se cubre la estancia, relativamente amplia, con una bóveda de medio cañón, de ladrillo enlucido imitando sillería, que apea en seis berroqueños arquillos fajones sustentados por bellas ménsulas en forma de *ese*, según una disposición peculiar de las obras en que intervino el arquitecto *Pedro de Ybarra*.

Construcción muy interesante y atractiva es el amplio *coro* (Fig. 12) renacentista, elevado a los pies del templo. Se fabricó con excelente piedra de cantería y constituyen su frente tres arcos, de medio punto los laterales y carpanel el principal, apoyados en dos elaboradas ménsulas extremas y en sendas columnas centrales de fuste liso. Tales soportes columnarios ostentan ricos capiteles de volutas, inspiradas en el orden jónico, y friso de arquillos situado por encima del collarino. Los arcos presentan bellas molduraciones clasicistas y las columnas se prolongan en pilastras decoradas con casetones, en los que se incluyen veneras, y culminadas por la jarra de azucenas simbólica de la Virgen. Parecida clase de ornamentación separa los tramos de la granítica balaustrada, que reposa sobre un entablamento adornado con casetones en los que se insertan asimismo veneras y rosáceas. El piso de la tribuna coral consiste en una sencilla y plana armadura de madera, que descansa en los referidos arcos y en las hermosas ménsulas manieristas dispuestas en el muro de poniente del templo. No obstante, la idea primigenia de los rectores parroquiales fue la de realizar una bóveda de crucería para cerrar el sotocoro, pues se observan los arranques de las nervaduras en los ángulos: quizá no se llegó a ejecutar por el excesivo costo de la obra y los escasos caudales de la fábrica. La puerta de acceso al coro, la misma que sirve para subir a las campanas, se ubica bajo él, en el muro del Evangelio, y abre en arco de medio punto.

El descrito coro se prolongaba por el muro septentrional del templo, en donde existió una *tribuna*, seguramente también con piso de madera, para contener el órgano, que, en la actualidad, está perdido. No obstante, se conservan las grandes ménsulas que sirvieron para sustentarla

Compleja es la ***historia constructiva*** de la parroquia de Hoyos que, en la medida de lo posible, hemos tratado de apoyar en una sólida base documental. Cuenta la tradición que el templo lo fundó, quizás en la primera mitad del siglo XIII, un legendario personaje (seguramente relacionado con la encomienda de Trevejo) que los más antiguos libros parroquiales denominan el "Buen Varón", benefactor del que tomó nombre la vetusta imagen medieval de la Virgen María que alberga la iglesia. Pero sobre estos tiempos tan remotos carecemos de referencias manuscritas, pues tan sólo han llegado a nuestros días los restos artísticos ya apuntados en nuestro libro: la fachada de los pies, con su portada de estilo tardorrománico, y la citada imagen de la Virgen, una de las más viejas reliquias escultóricas marianas que existen en Extremadura. El primitivo templo tardorrománico, al principio muy pequeño, se amplió según fue creciendo la demografía del lugar, y es probable, como apunta Mélida en su *Catálogo Monumental*, que tuviera tres naves.

A fines del siglo XV, con motivo de la importante expansión demográfica general que se produjo en ese tiempo, los rectores parroquiales y concejiles de Hoyos, al igual que los de otros lugares de la comarca, decidieron iniciar un nuevo templo, empezando las obras por la cabecera. Como era habitual, los trabajos de la nueva fábrica iban destruyendo, conforme avanzaban, los muros del viejo templo medieval, del que sólo permanece la repetida portada de los pies, conservada por sus indiscutibles valores artísticos y por su antigüedad.

Carecemos de documentos que nos iluminen sobre los primeros tiempos de la ejecución del nuevo templo parroquial de Hoyos, pues los datos manuscritos más antiguos se fechan en el año 1563. No obstante, podemos distinguir una *primera fase* edificatoria que afecta a la capilla mayor, separada del resto de la fábrica por las ya citadas grietas de unión y seguramente terminada durante el primer tercio del siglo XVI, como expresa la utilización de bolas de carácter hispanoflamenco en su decoración. Por otra parte, son evidentes los parecidos que dicha capilla mayor hoyana mantiene con las de las respectivas parroquias vecinas de Acebo y, sobre todo, Gata. En la de Gata no sólo se emplearon idénticas labores de pometeados, sino que son iguales las bóvedas, tambien de terceletes dobles, y, como ya hemos afirmado en nuestro trabajo, incluso se observan en los ángulos, junto a los jarjamentos, similares tipos de figuras simbólicas de los Evangelistas. Por lo dicho, es posible que intervinieran en esta primera fase de los trabajos de Hoyos los mismos maestros que actuaron en Gata y Acebo, templos los tres citados

comenzados prácticamente a la par en los años finales del siglo XV o iniciales del XVI.

La obra de Acebo tuvo principio, como se dice en nuestro citado libro[28], en el año 1508 y la capilla mayor estaba terminada en la década de 1530. Por lo que se refiere al ábside de Gata, que mantiene más similitudes formales con el de Hoyos, hemos de indicar que se encontraba ya en obras por el año 1523 y, desde luego, estaba terminado el 6 de enero de 1539. Las expresadas fechas son apropiadas para el ábside de Hoyos, pero ignoramos qué maestros pudieron intervenir en su construcción, aunque hipotéticamente se puede suponer que fueron los mismos, también desconocidos, actuantes en Gata.

La *segunda fase* constructiva afectó al primer tramo de la nave, en donde se abren dos portadas y el mismo número de ventanas, que son características del último gótico y datan esta parte hacia los años 1530-1540. Lo cierto es que también en este caso carecemos de datos documentales: hipotéticamente se puede pensar en los maestros actuantes en los cercanos templos de Gata (*Esteban de Lazcano*[29] –tracista y activo desde enero de 1539– y *Martín y Juan López de la Ordieta* –ejecutores materiales–, entre otros) y Acebo (*Antonio de la Puente* y *Antonio Fernández*). El segundo tramo de la nave (*tercera fase* constructiva) estaba prácticamente concluido antes del año 1563 y también al respecto carecemos de testimonios manuscritos. No obstante, debemos afirmar, con casi absoluta seguridad, que en esta parte de la obra intervino el gran arquitecto *Pedro de Ybarra*, pues era el maestro mayor de la Diócesis de Coria y sabemos que visitó en numerosas ocasiones los cercanos templos de Gata y Acebo, para los que también proporcionó trazas. Quizá bajo la dirección de *Ybarra*, o utilizando sus diseños, se sobreelevaron todos los muros de la iglesia por encima de los contrafuertes primitivos, como ya hemos afirmado en nuestras notas, pues los detalles clasicistas de su entablamento no casan con el arcaísmo gótico de las zonas inferiores.

Como decíamos más arriba, en el año 1563 estaba terminado lo más esencial del templo; incluso es probable que estuviese concluida la bellísima tribuna coral,

[28] F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Acebo. Patrimonio... o. c.*, 30.

[29] *Lazcano* fue maestro mayor de la Catedral de Coria entre los años 1530 y 1547, en que falleció. También intervino en importantes obras de la parroquia cacereña de San Mateo. Cf. F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La catedral de Coria. Arcón de Historia y Fe*, León, Edilesa, 1999, 56 y ss. ID., *La parroquia de San Mateo (Cáceres). Historia y Arte*, Cáceres, 1996, 27. ID., *Los monumentos religiosos de Cáceres, Ciudad Patrimonio de la Humanidad*, Cáceres, Ministerio de Industria, Turismo y Comercio-Ayuntamiento de Cáceres, 2005, 60. Intervino *Lazcano* en otras destacadas obras regionales: parroquia de Gata (1539), puente de Alcántara (1545) y parroquia de Santiago en Don Benito. Cf. F. M. SÁNCHEZ LOMBA, *Iglesias caurienses del milquinientos*, Salamanca, 1994, 91. Sobre los notables trabajos desarrollados por Lazcano en la iglesia de Don Benito consúltese M. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ y J. MORA ALISEDA, "La iglesia parroquial de Santiago Apóstol de Don Benito", en *Revista de Estudios Extremeños*, 44 (1988), 591-600. Sobre la intervención de *Lazcano* en la restauración del puente de Alcántara véase F. M. SÁNCHEZ LOMBA, "Observaciones sobre reformas en el puente romano de Alcántara", en *Norba-Arte*, 5 (1984), 313.

en la que también pudo actuar *Pedro de Ybarra*, aunque en este caso lamentablemente tampoco poseemos datos documentales. Y pensamos que estaba casi ultimada la fábrica porque en el referido año se gastaron 25.979 maravedíes "en el losamyento que hizo de la yglesia, de cantería, en asentarla y aguzar picos y traedura de piedra y peones y cal y arena..."[30]. Tal enlosado se acabó al año siguiente, momento en el que se empleó la importante suma de 50.445 maravedíes "en traer la piedra que traxo para acabar de enlosar la yglesia ... e tejar la capilla y otras cosas de por menudo..."[31]. El término "capilla" alude seguramente a la bóveda de los pies del templo, que por entonces se remataba con su correspondiente tejado.

Da la impresión, considerando la documentación manejada, que hacia el año 1569 continuaban realizándose obras de importancia en el templo mayor de Hoyos, trabajos que afectaron a las capillas, es decir, a los tramos de la nave. Y es posible que tales labores se refieran al coronamiento de todos los muros perimetrales, realizado, como ya hemos indicado, en un estilo más clasicista que las zonas bajas. Pensamos en esta hipótesis al analizar las notables sumas de dinero empleadas en tales trabajos, la naturaleza de los cuales no se expresa con claridad en los manuscritos. En el citado año 1569 se gastaron 62.844 maravedíes "en la obra de las capillas, en cal e madera y oficiales y otros gastos de por menudo"[32]; y el 12 de agosto de 1580 ordenó el señor visitador reparar la capilla absidal, obra en la que intervino el maestro mayor de la Catedral de Coria *Juan Bravo*: "Otrosí por quanto conviene se adereze *la capilla mayor* de la yglesia, que se moja, e por parte del conçejo se a pedido venga un maestro a verla para que dé la traza que convenga, manda el señor visitador al mayordomo ques al presente de la dicha yglesia que dentro de ocho días vaya un hombre a Coria a llamar a *Juan Bravo*, maestro de obras de la Catedral, para que la vea e dé la horden que convenga para la seguridad, e se le pague su trabajo, lo cual cumpla so pena que se hará a su costa"[33].

Creemos que está relacionado con estos trabajos finales el pago de 1.122 maravedíes, entregados en el mismo año 1580 al arquitecto *Diego de Barreda* "maestro de Coria, porque fue a dar la traza de la obra de la yglesia"[34]. Y en el año 1581 se reflejan en las cuentas parroquiales importantes descargos, quizá referidos a la reparación de la capilla mayor, recrecimiento de los muros y torre, labores dirigidas seguramente por el citado *Barreda*, conocido maestro que intervino en otras

[30] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de Fábrica de 1563 a 1587*, sin foliar, asiento del año 1563.

[31] *Ib.*, asiento del año 1564.

[32] *Ib.*, asiento del año 1569.

[33] *Ib.*, mandamiento de la visita del 12 de agosto de 1580. En la misma visita se expresa con más detalles la necesidad de tales obras en la capilla mayor: "...la yglesia tiene hurgente neçesydad por causa de que la capilla mayor es neçesario aderezarse, que se moja toda e se podría hundir...".

[34] *Ib.*, asiento de las cuentas del año 1580.

destacadas obras diocesanas[35]. Mencionemos los 56.873 maravedíes abonados "a los canteros por la obra de la yglesia en picar piedras e sus días y asentallas"; los 19.894 mrs. gastados en cal; 1.194 mrs. "de barro que trajo para la obra"; 2.118 mrs. "de trahedura de piedra para la obra"; 14.973 mrs. "de tejas que compró para la yglesia"; y 50.857 mrs. "que parece aver gastado en ladrillo, arena, madera, peones e carpinteros e otras cosas tocantes a la obra"[36]. Y todavía en el año 1584 se continuaba trabajando en las referidas obras, como prueban los 10.224 mrs. abonados por la iglesia a cuenta de la "trahedura de la piedra"[37]

De forma paralela a las labores de terminación de la nave parroquial y torre se abordaron los trabajos de la actual *sacristía*, realizados entre los años 1575 y 1585. En el primero de los años indicados constan diversos pagos a cuenta de las citadas obras: mencionemos los 30.000 maravedíes abonados al vecino de Hoyos *Pedro Sánchez* por la "sacadura de piedra para la sacristía"; los 1.000 maravedíes "de aguzadura de picos para la sacadura"; y los 20.400 maravedíes "que pareçe aver pagado a los carreteros por traher la piedra ... para la sacristía". Digamos también, como dato curioso, que en el referido año 1575 se emplearon 1.020 mrs. en el "vino que dio a los carreteros, que fueron seis arrobas"[38]. En 1576 continuaban los importantes descargos de numerario a cuenta de la sacristía: destacan los 174.342'5 maravedíes utilizados "en cal, trahedura de piedra y peones y oficiales y otras cosas de por menudo ... en el gasto de la sacristía". Y en este mismo año, debido a los excesivos gastos, se vió obligada la parroquia a solicitar un préstamo de 34.000 maravedíes, "con licencia del tribunal", al beneficiado Antón Alonso[39].

Proseguían los trabajos de la sacristía por el año 1580, como se manifiesta en los mandamientos de la visita del 12 de agosto de dicho año: en uno de ellos ordenó el señor visitador que "todas las personas que deban alcanzes a la dicha yglesia que dentro de dos meses ... paguen los dichos alcanzes al mayordomo"; el dinero resultante del abono de estas deudas debía emplearse en la reparación de la capilla mayor y en la continuación de la obra de la sacristía[40]. Muy interesante es un mandamiento de la visita del 17 de junio de 1584: "Otrosy mando al dicho mayordomo que dentro de tres meses haga llamar a *Diego González*, cantero vezino de Coria, e dé horden e traza en cómo se doble la sacristía conforme a como queda tratado con el cura"[41]. Es decir, el arquitecto *Diego González* realizó otras

[35] Véase a este respecto F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *El arte en la parroquia y ermitas de Torrejoncillo*, Salamanca, 1984, 37, nota 57. En este trabajo se proporcionan abundantes datos sobre la actividad profesional de *Diego de Barreda* en la Diócesis de Coria, arquitecto que, por cierto, también actuó en las vecinas parroquias de Acebo y Gata, desarrollando al mismo tiempo importantes trabajos en la catedral de Coria.

[36] Véase el libro citado en la nota 30, asientos del año 1581.

[37] *Ib.*, asiento de las cuentas de 1584.

[38] *Ib.*, asientos de las cuentas del año 1575.

[39] *Ib.*, asientos de las cuentas del año 1576.

[40] *Ib.*, mandamiento de la visita del 12 de agosto de 1580.

[41] *Ib.*, mandamiento de la visita del 17 de junio de 1584.

trazas –quizá las primitivas fueron delineadas por *Pedro de Ybarra*– para la sacristía, en la que había de construirse un nuevo piso. Y efectivamente, en las cuentas del mismo año 1584 consta un pago de 408 maravedíes, entregados al referido *Diego González*, maestro de cantería, "porque vinyese a dar horden en la sacristía por mandado del señor visitador"[42]. Todavía continuaba en obras la repetida sacristía en 1585, aunque los trabajos estaban seguramente paralizados, como se desprende de uno de los mandamientos de la visita del 29 de junio de dicho año: "Otrosy mando se proçeda en la obra de la sacristía como está probeydo, so pena de cinquenta ducados"[43].

En el año 1713 se colocó un nuevo tejado a la sacristía, obra contratada por los maestros *Fernando Corrales* (de Acebo) y *Esteban Martín* (de Hoyos) en la cantidad de 8.840 maravedíes. A la cifra indicada hay que añadirle el dinero empleado en la compra de materiales (39 arrobas de cal, arena, 64 cabrios, 5'5 docenas de chilla, 4 vigas y 625 tejas) que ascendió a la suma total de 10.608 maravedíes[44]. Finalmente, entre los años 1759 y 1781 se hizo la nueva portada que, desde el presbiterio, da acceso a la sacristía, tapiándose la antigua que aún se distingue en nuestros días. Asimismo, por estos años se enlosó la citada dependencia, rebajándose el suelo, y se abrió la ventana grande que da al sur, como se expresa en las cuentas de fábrica: "romper y hazer el nuebo portado en la sacristía, su enlosado, abrir y construir en ella la ventana grande, zerrar la puerta antigua..."[45].

La gran *torre* parroquial, casi terminada a finales del siglo XVI, se acabó en los primeros años del XVII, según se desprende de la abundante documentación contenida en los libros parroquiales que hemos consultado. Desde luego, en el año 1603 ya existía el cuerpo bajo de la torre, pues se menciona a propósito de un mandamiento del visitador: "Otrosí, por quanto somos ynformados e nos consta que la torre de las canpanas no tiene puerta para la escalera y que muchas personas se suben allá a jugar..."[46]. En el mismo año 1603, a resultas del referido mandamiento, se comenzaron las obras del remate de la torre, según trazas elaboradas por el ya mencionado maestro de cantería *Diego González*, al que se pagaron 1.122 maravedíes "de benir a uer la obra de la torre y dar la traza de la torre"[47]. Otros

[42] *Ib.*, asiento de las cuentas del año 1584. *Diego González* era aparejador de la Catedral de Coria al menos desde el mes de mayo del año 1601 y maestro mayor desde el 28 de junio de 1602. Cf. F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La Catedral de Coria... o .c.*, 65. También proporcionó *Diego González* trazas para la elevación de la torre parroquial de Guijo de Coria y superviso su construcción en los años 1604, 1605, 1606, 1607, 1608, 1609, 1610 y 1611. Cf. Archivo Diocesano de Cáceres, Guijo de Coria, *Libro de visitas y cuentas de 1592 a 1644*, foliado modernamente, signª 29 (1), fols. 182, 200, 201, 203, 205, 234, 236, 237, 239.

[43] *Ib.*, mandamiento de la visita del 29 de junio de 1585.

[44] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fols. 236 vtº - 237, asientos de las cuentas del año 1713.

[45] *Ib.*, asientos de los años 1759-1781, folios 558 vtº y ss.

[46] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fol. 288 vtº, asiento de la visita del 12 de agosto del año 1603.

[47] *Ib.*, fol. 295 vtº, asiento de 1603.

pagos que anotan las cuentas del año 1603 se refieren a los materiales, como los 40.000 maravedíes abonados a *Juan Morán* y *Alonso Martín* por la "sacadura de la piedra para la torre de la yglesia", los 34.204 mrs. gastados en la "traedura de la piedra que se traxo para la torre de la dicha yglesia" y los 2.374 mrs. empleados en "aguzar picos"[48]. Al parecer, dirigía estos trabajos a pie de obra el maestro de cantería *Juan de Alviz* –citado en las cuentas como *Juan de Albez*–, pues en el año 1603 cobró unos dineros sin especificar porque "vino a ver la piedra" y por otras actividades que no se indican y que se incluyen en los 15.038 maravedíes abonados por la iglesia a cuenta de varias partidas: prometidos de la subasta de la obra y de la traída de piedra, saca de piedra, pregones para contratar la piedra, posadas de los canteros y otros gastos menudos[49].

En el año 1604 continuaban a buen ritmo las obras de terminación del cuerpo de campanas de la torre, como prueba la "maroma", es decir, la grúa, "que se hizo en Alcántara para la obra de la yglesia y subir la piedra a la torre", cuyo precio ascendió a la importante cifra de 30.600 maravedíes. Y en el mismo año 1604 se abonó a los "oficiales canteros que picaron la piedra para la torre" y a *Diego González* "maestro que vino a dar la traça y horden en la obra" la notable suma de 58.184 maravedíes. Opinamos que en 1604 la obra del cuerpo alto de la torre estaba muy adelantada, según demuestra el hecho de que ya se habían encargado los moldes para las campanas nuevas, cuyo costo se incluyó en los 18.038 maravedíes empleados en dicho año en pagar la cal, tejas, arena, peones, aguzamiento de picos, posadas de maestros y en trastejar el templo[50].

Datos interesantes se contienen en la documentación correspondiente al año 1605, tiempo en el que se acabó el cuerpo de campanas, a excepción del chapitel que lo corona, iniciado al año siguiente como veremos. Las inversiones del año 1605 fueron muy importantes; así, se emplearon 100.213 maravedíes desde comienzos de enero hasta primeros de mayo ("que se comenzó a sentar la piedra en la obra de la torre") en la compra de materiales (madera, cal, hierro y ladrillos) y en el pago de los oficiales y peones; y desde la primera semana de mayo de dicho año 1605 hasta principios de enero del año siguiente (34 semanas) se gastaron otros 145.708 maravedíes. A lo dicho hay que añadir los 31.155 maravedíes empleados en el abono de las posadas de maestros y oficiales y en "otros gastos tocantes a la obra". Sabemos que dirigía estos trabajos finales el maestro *Pedro*

[48] *Ib.*, fol. 296 vtº, ambos asientos del año 1603.

[49] *Ib.*, fols. 296-297, asientos del año 1603. Se incluyen datos sobre el maestro de cantería *Juan de Alviz* en nuestro citado trabajo *El Arte en la parroquia y ermitas de Torrejoncillo..*, pág.40, nota 72. Era hijo de su homónimo, también cantero, e intervino en la cercana parroquia de Acebo y en las de Torrejoncillo y Guijo de Coria, en la última alzando la torre.

[50] *Ib.* Todos estos datos constan al fol. 299, asientos del año 1604.

Ribero "aparejador de la obra por horden de *Diego González*, maestro mayor de las obras de la Catedral de Coria..."[51].

Se embelleció el cuerpo de campanas con los candeleros que se situaron en los ángulos superiores, labrados en el año 1606 y realizados por unos maestros de cantería cuyos nombres no se citan en la documentación. Costaron tales candeleros 286 reales. En el año 1610 todavía estaba colocada la cimbra de la bóveda de crucería que cierra el cuerpo de campanas de la torre, pues en la documentación manejada se indica lo siguiente: "...que se quite la çinbra de la capilla de la torre y se enluzca..."[52]

En el año 1606 se inició el *chapitel* piramidal que culmina la torre, obra realizada por el artífice albañil *Pedro Hurtado*, vecino de Colmenar, con la ayuda de otros oficiales. Consta en los libros parroquiales que tales maestros se alojaron en Hoyos durante el período de la construcción, dilatado hasta el año 1607, y que en el referido año 1606 gastó la parroquia un total de 93.244 maravedíes en varias partidas: 1.224 mrs. "de la posada de *Pedro Hurtado* y los demás offiçiales", 59.682 mrs. "de los offiçiales y peones que trabajaron en la obra del chapitel", 1.894 mrs. "por un quintal y cinco quarterones de hierro que compró para la obra del chapitel", 2.448 mrs. abonados al cerrajero *Blas Martín* "por diez días que se ocupó en hacer las cruçes y chapa con su marco para el chapitel", 16.696 mrs. gastados en cal y 11.300 mrs. en ladrillos[53]. A la citada cantidad hay que añadirle el importe de los *azulejos talaveranos* con los que se decoró el exterior del repetido chapitel; a este respecto debemos indicar que el desembolso efectuado por la iglesia por el mero hecho de ir a concertarlos a la ciudad toledana supuso 70 reales, los azulejos propiamente dichos –"que se conpraron en Talauera para el chapitel"– tuvieron un precio de 59.466 maravedíes y los costos de transporte subieron a 20.893 mrs.[54]. El encargo de tales azulejos supone que el coronamiento de la torre estaba casi concluido en el año 1606, labores que se terminaron al año siguiente. Efectivamente, en 1607 se llamó a *Pedro Hurtado*, que se ocupó 32 días "en luzir y encalar el chapitel de la yglesia y asentar los azulejos y hazer sus corrientes al pie de dicho chapitel para desaguar la torre". La cal necesaria para estos menesteres la suministraron los vecinos de Fuenteguinaldo (Salamanca) Francisco Castaño y

[51] *Ib.*, fols. 325 vtº - 326, asientos del año 1605. El importante maestro *Diego González* también intervino en las obras de la torre parroquial de Guijo de Coria; cf. al respecto, F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *El retablo mayor de la parroquial de Guijo de Coria (Cáceres)*, en "Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid", Tº XLVI (1980), 397, nota 1. *Diego González* fue aparejador de la Catedral de Coria al menos desde mayo de 1601 y maestro mayor de la misma desde el 28 de junio de 1602 con un salario de 5.000 maravedíes anuales. Cf., F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La Catedral de Coria. Arcón..., o. c.* 65.

[52] *Ib.*, fol. 370, revisión de las cuentas del año 1606 realizada en 1610.

[53] Cf. todos los textos citados en Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, folios 347 vtº -348 y 384, asientos del año 1606.

[54] *Ib.*, fols. 348 y vtº, asientos del año 1606.

Francisco Torollo, que cobraron 160 reales "por rrazón de quatro carretadas de cal que se traxeron para el chapitel de la dicha yglesia". Ayudó a *Pedro Hurtado* haciendo cal y "dando seruicio" el vecino de Hoyos Lorenzo Hernández[55]. En el año 1740 se reparó el chapitel y se pusieron los azulejos que faltaban por mano de los maestros *Tomás de Párraga* y *Antonio Pereyra*, alcanzando el costo de la restauración los 410,5 reales[56]. Y añadamos que en el año 1709 se fabricaron una *campana grande y dos esquilones* para la torre, todo ello realizado por los maestros de fundir campanas *Felipe Sáez de la Calleja* y *Bernardo del Campo* con la colaboración del herrero *Francisco Simón*. Tales obras de las campanas tuvieron un alto costo en materiales, transportes, comidas de los maestros y peones y salarios de los mismos[57].

A partir del período 1606-1607 tan sólo pequeñas obras de conservación se realizaron en el templo de Hoyos. Por ejemplo, en el primero de los años indicados el arquitecto *Diego González*, "maestro de obras de la Santa Yglesia de Coria", recibió 1.258 maravedíes "de uenyr a uer la capilla de la yglesia"[58]; seguramente la anotación se referirá a la capilla mayor, que en el siglo precedente ya había causado complicaciones a los rectores parroquiales por las humedades y consiguiente riesgo de hundimiento. Asimismo, tenemos constancia de que en el año 1707 se gastaron 488 reales "en la obra de la capilla del texado que se undió en la yglesia"[59]. De nuevo volvieron a surgir los problemas en la cubierta de la capilla mayor por los años 1761-1764, reflejándose en las cuentas parroquiales importantes pagos abonados a los albañiles, peones y carpinteros y a cuenta de los materiales (cal, madera, etc.)[60].

Entre los años 1759-1781 se hizo el actual presbiterio y se pavimentó la iglesia, renovando el anterior piso que, como vimos, se colocó en el bienio 1563-1564. Pagó la parroquia "a los maestros de cantería" –desgraciadamente anónimos– por la referida operación (unida a la construcción de la nueva portada de la sacristía, como vimos, cerramiento de la antigua y apertura de una ventana, enlosado de dicha dependencia y recorrido de tejados del templo) un total de 15.013 reales de vellón[61]. Se incluyeron en dicha cantidad los honorarios percibidos por el maestro que tasó la obra. Constan también los pagos al cerrajero por hacer las rejas del presbiterio –con sus bolas y atriles– y las de la ventana nueva de la sacristía (1.734 reales), al dorador por dorar y pintar las referidas rejas y atriles (160 reales), al car-

55 *Ib.*, fols. 375 vtº -376, asientos del año 1607.

56 Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fol. 366 vtº, asiento del año 1740.

57 *Ib.*, fols. 180 vtº., 182, diversos asientos del año 1709.

58 Archivo Parroquial de Hoyos, libro citado en la nota 53, fol. 347, asiento del año 1606.

59 *Ib.*, libro citado en la nota 56, fol. 169 vtº, asiento del año 1707.

60 *Ib.*, fols. 461 vtº-473 vtº, asientos de las cuentas de los años 1761 y 1764.

61 *Ib.*, fol. 558 vtº, asiento correspondiente al repaso general de cuentas del período 1759-1781.

pintero y cerrajero por las puertas y herrajes de la nueva portada de la sacristía (238 reales) y a los obreros que sacaron tierra de la sacristía, de la nave de la iglesia y "allanaron el soportal" (140 reales)[62].

En relación con el párrafo anterior, digamos que aún se conservan viejas *lápidas sepulcrales* con inscripciones, como una que hay bajo el altar mayor fechada en el año 1782 y otra bajo la tribuna coral datada en 1637.

6. Patrimonio artístico mueble parroquial

Importantes piezas de arte se guardan en el templo parroquial de Hoyos. Sin duda, la más notable es el espléndido y barroco *retablo mayor* (Fig. 13), que llena por completo con su majestuosa arquitectura la cabecera eclesial. Es un retablo de grandes proporciones, que se adapta perfectamente al testero e incluso su curvo remate llega a colgar de las crucerías que cubren el presbiterio. Por otra parte, es perceptible en él un cierto movimiento de planta –las dos columnas centrales se adelantan con respecto a las laterales–, detalle que acentúa más aún su barroquismo.

Apoya la arquitectura retablística en un sotobanco de piedra berroqueña y el *banco* (Fig. 14) es muy alto, destacando en él cuatro notables mensulones de hojarasca, que sostienen las colosales columnas salomónicas del primer cuerpo, y dos bellas puertas laterales –acasetonadas y culminadas por frontones rotos– desde las que se accede al maderamiento del retablo, a la custodia y a la hornacina alta, en la que se venera la imagen medieval de Nuestra Señora del Buen Varón. En el *cuerpo* del retablo, de tres calles, sobresalen las ya citadas cuatro columnas salomónicas, de orden gigante y con los fustes repletos de adornos vegetales: zarcillos, pámpanos, racimos de vid, etc. Poseen dichas columnas unos capiteles muy ricos, cuyas formas se inspiran en el orden corintio: soportan un entablamento que puede calificarse de residual –curvado al centro para salvar la hornacina de la Virgen–, en el que descuellan cuatro grandes y salientes dados adornados en sus caras con decorativas y curvilíneas ménsulas. A los extremos se disponen dos nichos, de medio punto y dotados de recargados marcos vegetales, en los que se cobijan otras tantas esculturas de madera policromada: al lado del Evangelio vemos a *San Bartolomé* (fines del siglo XVI, con policromía del XVII), que muestra el demonio encadenado a sus pies y el cuchillo en la mano derecha, los típicos símbolos parlantes del santo apóstol; al costado de la Epístola hay una efigie de *San Ramón Nonato* (siglo XVIII), vestido con su habitual roquete en el que se distingue el escudo de la orden mercedaria. Sobre estas dos hornacinas se aprecian sendos tondos barrocos a manera de cornucopias, con crecientes lunares alusivos a la Virgen María en su

[62] *Ib.*, fols. 559 vtº y ss.

interior y portados por deliciosos querubines tenantes; por encima de tales tondos sobresalen en medio de un resplandor de nubes y rayos la Luna y el Sol, simbólicos de Cristo-Luz.

En la calle central del retablo se ubica la *custodia-manifestador* (Fig. 15), concebida a manera de baldaquino y apoyada en cuatro columnas salomónicas, similares –aunque de menor escala– a las ya analizadas: tiene graciosa balaustrada en el remate y culmina en una calada y barroca cúpula apoyada en pechinas. Por detrás del baldaquino penden cortinajes, tallados en la misma madera y peculiares en la escuela salmantina, de la que es probable proceda este magnífico retablo.

Contiene la custodia una imagen dieciochesca de la *Inmaculada Concepción* que, al parecer, estuvo en el convento franciscano del Espíritu Santo y se adorna con una *media luna de plata* barroca que perteneció a la Virgen del Buen Varón. Y más arriba, desde una hornacina de medio punto rodeada por una barroca ráfaga de rayos, nubes y testas aladas de querubines, preside el retablo *Nuestra Señora del Buen Varón*, arcaica imagen sedente de la Virgen, dotada de apreciable hueco por la espalda y con el Niño casi centrado en sus rodillas: puede fecharse en la primera mitad del siglo XIII y es una de las más antiguas efigies marianas extremeñas. Su policromía, muy deteriorada en la actualidad, fue retocada en el año 1570 por el pintor *Juan de Flandes*, que cobró "cinco ducados de la pintura de Nuestra Señora"[63] (Fig. 16).

Como decíamos más arriba, el *ático* del retablo mayor de Hoyos es curvo, casi de los llamados de cascarón, y se adapta perfectamente a la forma de la bóveda eclesial. Mantiene el mismo movimiento de planta ya observado en el primer cuerpo de la arquitectura retablística y, por eso, su calle central se adelanta con respecto a las laterales. La decoración de este ático, sobre todo vegetal, es muy abigarrada y, al centro, se dispone una hornacina con perfil superior trilobulado y flanqueada por sendos soportes, a modo de estípites suavemente troncopiramidales: contiene el típico *Calvario o Déesis* que suele coronar los retablos españoles, constituído por un buen Crucificado al que escoltan las imágenes de la Virgen y San Juan, conjunto proyectado sobre un fondo pictórico de ciudad con la Luna y el Sol simbólicos. Son efigies de buena factura y excelente policromía que parecen del siglo XVII. Por delante de la referida hornacina se distinguen los aletones de un frontón curvo y partido, que presentan una curiosa decoración avenerada –precursora del estilo rococó– y sostienen dos graciosas figuras dieciochescas de ángeles, realizadas en la misma época que el retablo que estudiamos, situadas en forzados escorzos barrocos y tenantes de los instrumentos de la Pasión de Cristo: la del lado del Evangelio porta la lanza –partida– y la de la Epístola lleva las escaleras.

[63] F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Imaginería medieval extremeña. Esculturas de la Virgen María en la Provincia de Cáceres*, Cáceres, Uex, 1987, 113-114.

Culmina la arquitectura retablística un pomposo broche de hojarasca muy deteriorado y al que le falta el florón central.

Hemos logrado documentar la *fecha de fabricación de este espléndido retablo mayor* de Hoyos, realzado por un brillante dorado. Sin embargo, lamentamos que en los textos consultados se omitan los nombres de los artífices –entalladores y doradores– y el lugar de procedencia; no obstante, como ya afirmamos más arriba, es seguro que se realizó en los afamados talleres de Salamanca, centro artístico del que proceden numerosas obras de la Sierra de Gata. La primera noticia que tenemos data del día 23 de mayo de 1715, cuando el señor visitador del obispado ordenó a los rectores parroquiales que determinadas multas se aplicasen "... a la fábrica que se desea hacer del retablo para la yglesia"[64]. El 8 de abril de 1723 la obra del retablo mayor hoyano tocaba a su fin, como se deduce del relato de la Santa Visita efectuada en el expresado día: "... y acabada la missa visitó el tauernáculo, que estaua en la sacristía de dicha yglesia, en un altar, por caussa de que en el mayor se está sentando el retablo nueuo que se está acabando de fabricar..."[65].

Inferimos de la documentación manejada que el retablo mayor de la parroquia de Hoyos debió de contratarse en el año 1721 y, desde luego, estaba terminado y asentado el 17 de diciembre de 1723. Alcanzó sin duda un alto costo, pagado, en parte, con los réditos del censo que entregaba cada año a la iglesia el duque de Alba, como se expresa en el siguiente texto, extraído de los mandamientos de la visita del 17 de diciembre de 1723: "Y le aduierte que en las quentas que se le han tomado en esta visita .... de los años de mill setezientos y veinte y uno, veinte y dos y veinte y tres no se le ha hecho cargo de los setenta y nuebe mill docientos y seis maravedises que confessó auer cobrado por los réditos de seis años de dicho censso *–el que pagaba cada año el Excmo.Sr. Duque de Alba a la iglesia–* según va declarado, porque dixo que los tenía combertidos y *gastados en la obra del retablo del altar mayor* de dicha yglesia, en virtud de orden y aplicación hecha para este efecto por el Sr. Prouissor y Vicario General de este Obispado, por cuya razón se reserba hazerle dicho cargo en la quenta que se le ha de tomar de la fábrica de dicho retablo"[66].

A pesar de las puntualizaciones precedentes, ningún cargo ni descargo referido al retablo hemos visto reflejado en los libros parroquiales de cuentas, así

[64] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas, Memorias, Capellanías y Vínculos de 1702 a 1755*, foliado, fols. 22-23, mandamiento de la visita del 23 de mayo de 1715. Este texto coincide con el de la visita a Hoyos del obispo don Luis de Salcedo y Azcona, realizada precisamente a finales del mes de mayo del expresado año de 1715: "Algunos días hace que se discurrió en hazer retablo nuevo y para ello hai alguna cantidad aunque consta en el archivo de limosnas y se van haciendo cessiones de dotes de obras pías". Cf., J. M. TORRES PÉREZ, *Inventario artístico de la visita realizada por el obispo don Luis de Salcedo y Azcona a la Diócesis de Coria (1713-1716)*, Pamplona, 1988, 60.

[65] *Ib.*, fol. 25, asiento de la visita del 8 de abril de 1723.

[66] *Ib.*, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fol. 291, mandamiento de la visita del 17 de diciembre de 1723.

como tampoco aparecen en tales manuscritos los nombres de los artífices que realizaron la obra –ensambladores, entalladores y maestros doradores– ni su lugar de origen. No obstante, como ya hemos expresado, pudiera tener una procedencia salmantina, y es probable que no fuera ajeno a su fabricación el círculo de los *Churriguera*, ya que hay detalles estilísticos que así parecen confirmarlo. Dada la excelente calidad de la obra no sería extraño que alguno de los componentes de tan acreditada familia de artífices interviniese en su ejecución. Aparte de los referidos detalles estilísticos, apoyan esa hipótesis las relaciones artísticas que la parroquia de Hoyos mantuvo en el siglo XVIII con el importante centro salmantino, en donde trabajaron *José Benito* (fallecido el 2 de marzo de 1725), *Joaquín* (fallecido a finales de septiembre de 1724) y *Alberto Churriguera* (muerto en Orgaz el 27 de febrero de 1750), además *de Manuel de Larra y Churriguera*, sobrino de los anteriores y persona muy ligada a la diócesis de Coria por los diversos trabajos que desde la misma se le encomendaron. Mencionemos las especiales concordancias con el espléndido retablo mayor de San Esteban, realizado por *José Benito Churriguera* a partir del año 1692 para el convento dominico de la ciudad del Tormes: como el citado, tiene el retablo de Hoyos un altísimo zócalo dotado de puertecillas laterales y su ático –en el que hacen acto de presencia suaves estípites–, aunque no es exactamente de cascarón como el salmantino, se adapta a la forma curva de la bóveda del presbiterio; además, querubines dispuestos en forzados escorzos, parecidos a los de San Esteban, se aprecian en las cornisas del retablo de Hoyos, cuyas columnas salomónicas también conceden movimiento con sus adelantos y retrocesos, como en San Esteban, a la arquitectura retablística; el retablo hoyano, no obstante, carece de calles laterales cóncavas, como las de San Esteban, aunque dichas calles se disponen en esviaje. Son también muy directas las relaciones con los retablos colaterales del expresado convento de San Esteban, realizados por *José Benito y Joaquín de Churriguera* en los primeros años del siglo XVIII, o con el retablo mayor del también convento salmantino de Santa Clara, contratado por *Joaquín de Churriguera y Pedro de Gamboa* en 1702[67]. Tiene el retablo de Hoyos, sobre todo, una gran relación con el de la ermita de Nuestra Señora de la Montaña, Patrona de Cáceres, obra que atribuimos al citado *Manuel de Larra y Churriguera*, que la iniciaría en el año 1724 y la terminó en 1726[68].

[67] Sobre los Churriguera cf., A. GARCÍA Y BELLIDO, "Estudios del Barroco español. Avance para una monografía de los Churriguera. Nuevas aportaciones", en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 5 y 6 (1929 y 1930), 21-87 y 135-189, y A. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, *Los Churriguera*, Madrid, CSIC, 1971.

[68] *Manuel de Larra y Churriguera* trazó en 1726 el arco de la Estrella (Cáceres) para don Juan de Carvajal y Sande, Conde de la Enjarada y curiosamente uno de los comitentes del citado retablo de la Virgen de la Montaña. Cf., F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Los monumentos religiosos de Cáceres, Ciudad Patrimonio de la Humanidad..,o. c.*, 111. Sobre el retablo mayor parroquial de Hoyos, véase F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, "El retablo mayor de la parroquial de Hoyos (1721-1723). Una obra del círculo de los Churriguera", en *Norba-Arte*, 13 (1993), 326-334.

El descrito y estudiado retablo mayor no fue el primero que tuvo la iglesia parroquial de Hoyos, pues existen noticias del que se fabricó en el último tercio del siglo XVI, trasladado a la ermita de San Lorenzo al colocarse el actual en el año 1723. El referido *retablo viejo*, iniciado por el año 1567, era de arquitectura y pintura, pues constan los pagos a los pintores *Juan de Flandes* y *Lázaro Cornejo* por su ejecución. Así, en el citado año 1567 se abonaron a los mencionados artífices 18.000 maravedíes "...por el retablo de la yglesia"[69]. En 1568 entregó la parroquia otros 72.894 mrs. "*a Lázaro Cornejo* e *Juan de Flandes*, pintores, para el retablo de la yglesia, como paresció por los conocimientos de los susodichos, firmados, que quedan rublicados"[70]. Y en 1569 recibieron los citados otros 35.546 mrs., a los que hay que sumar una partida de 300 reales (10.200 mrs.) que en dicho año prestó la Cofradía de la Cruz para la obra del primitivo retablo mayor[71]. También nos suministran las cuentas parroquiales del año 1569 el nombre del entallador que hacía los guardapolvos y, posiblemente, la restante arquitectura retablística que enmarcaba los tableros pintados por *Juan de Flandes* y *Lázaro Cornejo*. Tal entallador fue *Juan de Hurrutia Villarreal* que, según vimos, actuó, como maestro de cantería, en las obras del vecino convento del Espíritu Santo, y al que, en el expresado año 1569, se le abonaron 10.000 maravedíes "para la labor de los guardapolvos"[72]. Todavía proseguía la obra del viejo retablo parroquial en el año 1570, cuando se entregaron al pintor *Juan de Flandes* 66.723'5 maravedíes "...para en parte de pago del retablo..."[73]. Se deduce del examen de las cuentas de fábrica que el conjunto estaba terminado en el año 1571, momento en que se pagaron 36.000 mrs. "...a *Láçaro Cornejo* e *Juan de Flandes*, pintores, con los cuales se les acabó de pagar la pintura del retablo e guardapolvos..."[74]. No obstante, en 1572 aún se hizo un pequeño pago, del que no se especifica la cuantía, a cuenta de la madera del retablo, y todavía en el año 1584 el pintor *Lázaro Cornejo* recibió 4.114 mrs. por la decoración de unos guardapolvos que, suponemos, harán referencia a los del citado retablo[75]. Según los datos manejados, este primitivo retablo parroquial, hoy desaparecido, tuvo el alto costo de 253.477'5 maravedíes (casi todos empleados en la pintura) sin sumar la partida desconocida. Tal detalle nos hace pensar que era una obra notable, habida cuenta de que la pintura del importantísimo retablo parroquial de Arroyo de la Luz, contratada por *Luis de Morales* tan sólo siete años antes

[69] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de Fábrica de 1563 a 1587*, sin foliar, asiento de las cuentas del año 1567.

[70] *Ib.*, asiento de las cuentas del año 1568.

[71] *Ib.*, asiento de las cuentas del año 1569.

[72] *Ib.*

[73] *Ib.*, asiento de las cuentas del año 1570.

[74] *Ib.*, asiento de las cuentas del año 1571.

[75] *Ib.*, asientos, respectivamente, de las cuentas de los años 1572 y 1584.

(en 1560), alcanzó un monto de 149.900 maravedíes[76]. El pintor *Pablos Lázaro* doró en el año 1619 la custodia del Santísimo Sacramento que presidía este primitivo retablo, por cuyo trabajo cobró 22 ducados[77].

Otros *retablos menores* enjoyan los muros del templo parroquial de Hoyos. Dos de ellos flanquean el arco triunfal y se ubican a ambos lados de la nave. El del *costado del Evangelio*, bastante deteriorado, es pequeño y se estructura en banco –presidido por el Sagrario y adornado con ménsulas de hojarasca y casetones intermedios–, cuerpo único –con dos columnas salomónicas que enmarcan una amplia hornacina central de medio punto, acasetonada por su intradós– y elaborado ático curvilíneo coronado por un broche vegetal. Presenta este retablito calados aletones laterales y su ornamentación es muy recargada y abultada, como corresponde al barroco dieciochesco. Cobija el nicho principal una *escultura* de madera policromada y del siglo XVII: retrata a un santo, revestido de roquete y con un libro en la mano izquierda pero carente de otros atributos iconográficos que precisen su identificación. La talla lleva en la peana una inscripción: "ES DE FRANCISCO AMOR DE LA ¿FVENTE?". En el ático se observa un dieciochesco lienzo de la *Dolorosa*. Digno de ser destacado es el lignario *altar* de estilo rococó sobre el que asienta el referido retablo: lo preside un escudo jaquelado, timbrado con el yelmo de nobleza e inserto en un trofeo militar. Hará referencia dicho blasón al personaje citado en la inscripción visible por encima que, además, data la obra: "ESTA MESA. Y ¿RETABLO? SE DORO A EXPENSAS DE FRANCISCO REQVIJO ROJO CONSTANTINO COMO POSEEDOR... (texto oculto por la peana del retablo contiguo) Y SV MVGER DOÑA CATHALINA GODINEZ DE PAZ AÑO DE 1792".

Similar es el *retablo* que hace juego con el descrito y se sitúa también junto al arco triunfal, pero en el lado de la Epístola del templo parroquial. Se organiza asimismo en banco, cuerpo único con dos columnas salomónicas, que flanquean una amplia hornacina central de medio punto, y ático curvilíneo presidido por un medallón con una *pintura* dieciochesca que, posiblemente, representa a San Francisco Javier. La ornamentación es de carácter vegetal y muy abultada y carnosa, propia de las obras realizadas en el primer tercio del siglo XVIII; por otra parte, unos bellos fondos policromados se observan en el citado nicho principal. Cobija este retablo una buena talla de madera, que retrata a *San Antonio de Padua*: se realizó en el siglo XVII, muestra una excelente policromía y procede del arruinado

[76] Cf., F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, "En torno al retablo de la iglesia parroquial de Arroyo de la Luz", en *Estudios Dedicados a Carlos Callejo Serrano*, Cáceres, 1979, 299-322.

[77] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, cuentas de la Cofradía del Santísimo Sacramento del año 1619, fol. 500 vtº. Este pintor debe de ser el que con el nombre de *Paulo Lázaro* intervino en la policromía, dorado y cuadros de pincel del retablo mayor de Acebo pocos años después. Véase nuestro citado libro sobre Acebo, *Vid., etiam*, F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, "Una tabla inédita del pintor Paulo Lázaro en Moraleja (Cáceres)", en *Norba-Arte*, 11 (1991), 188-191.

convento del Espíritu Santo, desde el que se trasladó a la parroquia en el año 1755. Digno de ser reseñado es el *altar* lignario sobre el que descansa la arquitectura retablística, adornado con un gran tondo central de estilo rococó (fines del siglo XVIII).

Otros *dos retablos* se dan frente a ambos lados de la nave del templo. El del Evangelio, *dedicado a San Lorenzo* (Fig. 17), es también típico del barroco dieciochesco. Se alza desde un banco, en el que resaltan cuatro ménsulas de hojarasca que sostienen dos columnas salomónicas centrales y otras tantas pilastras extremas; tales soportes conforman el único cuerpo de la arquitectura retablística, organizado en tres calles, la central con vano de medio punto dotado de graciosas testas aladas de querubines en las enjutas. El ático, curvo, guarda una preciosa y dieciochesca talla de madera policromada: representa a la *Virgen del Carmen* alzada sobre una peana de angelitos y nubes, con el Niño Jesús en brazos y dispuesta sobre un *lienzo* pictórico. Otras dos tallas antiguas hay en el cuerpo del retablo: al centro se sitúa *San Lorenzo* (efigie del siglo XVII muy retocada y quizá procedente de su antigua ermita), que ocupa una hornacina que no le corresponde, ya que es bastante más pequeña que la imagen; a su derecha hay una estatua moderna del Sagrado Corazón y a su izquierda una bonita escultura de *San Francisco de Asís* recibiendo los estigmas (siglo XVII). Esta última perteneció también al convento del Espíritu Santo y exhibe una soberbia policromía similar a la del citado San Antonio de Padua. El retablo frontero, apoyado en el paramento meridional del templo, está *dedicado a San Lino papa*, el sucesor de San Pedro, cuya estatua, muy retocada, lo preside. La arquitectura retablística se compone de banco –ocupado por el Sagrario y adornado con ménsulas vegetales, querubines y festones–, cuerpo único –con cuatro columnas salomónicas extremas y dos estípites centrales, que flanquean una hornacina de medio punto cubierta por bóveda de cuarto de esfera– y ático cupuliforme timbrado por una testa de querubín y dotado de una exuberante decoración vegetal. Se puede datar esta obra hacia la década de 1740.

Tres retablos, procedentes sin duda de la nave del templo, se exponen en el coro. Uno de ellos está "en blanco", es decir, sin policromar: es de estilo rococó y muestra un banco decorado con rocallas, un cuerpo de tres calles (separadas por dos pilastrillas laterales y por el mismo número de columnas lisas, adornadas las últimas en la parte central de los fustes con rocallas) y ático coronado por un frontón triangular; se fecha este retablo a finales del siglo XVIII, tiempo en el que las formas propias del rococó se diluyen en el neoclasicismo; sus cuatro hornacinas de medio punto –tres en el cuerpo y una en el remate– guardan esculturas de Santos: *Santa Catalina de Alejandría* (siglo XVII), *San Juan Bautista* (siglo XVII) –ambas quizá procedentes de sus desaparecidas ermitas respectivas–, *Santo con libro* y báculo (siglo XVII), y Santa Teresa de Jesús, que parece moderna. Otro de los retablos custodiados en el coro es cronológicamente ante-

rior y puede datarse hacia la década de 1740: muestra un alto banco embellecido con ménsulas vegetales, sobre las que descansan los dos estípites que forman el cuerpo único de su arquitectura; tales estípites flanquean una hornacina de perfil superior lobulado y adornada con casetones vegetales en su intradós: contiene una deteriorada escultura de *San Pedro*, que presidió su desaparecido retablo a fines del siglo XVI. El ático, muy elaborado y curvilíneo, cobija una *pintura sobre lienzo* en la que se representa a Santo Domingo de Guzmán recibiendo el rosario de manos de la Virgen María. Remata el conjunto un pomposo broche de hojarasca, a modo de cornucopia. Enmarcan el descrito retablo los *restos de otro*, fabricado en los años iniciales del siglo XVIII; constan tales vestigios de dos monumentales columnas salomónicas, sobre las que carga un decorativo entablamento y un ático curvo con broche central. También en la sacristía permanece un retablo, que será comentado más adelante, cuando hablemos del contenido artístico de la referida dependencia.

En pasadas centurias enjoyaron los muros del templo mayor de Hoyos otros retablos, tan sólo conocidos a través de las fuentes documentales. Importante hubo de ser el desaparecido *retablo de la Virgen del Rosario*, iniciado en 1598 y encargado por la cofradía del mismo título. Efectivamente, en el año mencionado se pagaron al destacado escultor y entallador alcantarino *Pedro de Paz* 16 reales "...por venir a dar traça para hazer el rretablo..."[78]. La arquitectura retablística la realizó finalmente el entallador *Marcos Estévez*, a quien se abonaron 200 reales en el año 1600 "...a quenta del rretablo y concierto que hizo..."[79]. Y en los años 1601-1602 se entregaron a *Estévez* –al que ahora se denomina "ensamblador"– otros 38.520 maravedíes "...del retablo que se hizo para Nuestra Señora..."[80]. El expresado retablo se había concertado inicialmente con el entallador vecino de Ciudad Rodrigo *Esteban de Xácome*, al que incluso se abonaron a cuenta 7.718 maravedíes en el año 1598; pero dicho artífice murió, por lo cual se encargó de la obra el referido *Marcos Estévez*, como se deduce de las anotaciones reflejadas en las cuentas de la Cofradía del Rosario[81]. Se asentó el retablo del Rosario en el año 1603, fecha en la que lo doró el pintor *Diego Valverde*, alcanzando tales operaciones la suma de 44.545 maravedíes[82].

En el año 1572 se liquidaron al citado escultor *Pedro de Paz* 16.572 maravedíes "...por hazer las guarniciones de los retablos de *San Bartolomé e Nuestra*

[78] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fol 205, asiento de las cuentas de la Cofradía del Rosario correspondientes al año 1598. *Pedro de Paz* realizó otras destacadas obras en la comarca, como el retablo mayor de Gata, la efigie del Cristo del Humilladero de la misma localidad y el Niño Jesús de la parroquia de Acebo.

[79] *Ib.*, fol. 252, cuentas de la Cofradía del Rosario del año 1600.

[80] *Ib.*, fols 253 vtº-254, asiento incluído en las cuentas de los años 1601-1602.

[81] *Ib.*

[82] *Ib.*, fol. 302 vtº, asiento de las cuentas de la Cofradía del Rosario del año 1603.

Señora..."[83], obras que tampoco han llegado a nuestros días; no obstante, tiene interés la cita textual de la imagen de San Bartolomé, una de las más antiguas conservadas en el templo y hoy en el retablo mayor. Por otro lado, sabemos que en el año 1622 se hizo de limosna un nuevo retablo para *San Bartolomé* que, finalmente, por determinados problemas visuales (al parecer impedía la visión del presbiterio desde la nave parroquial), no se colocó. La documentación referida al retablo de San Bartolomé también menciona el de *San Pedro* –cuya imagen se conserva en el coro, como sabemos– fabricado hacia 1622 y que estaba situado enfrente, en el muro norte del templo y junto a la puerta que, por eso, tomaba el nombre del príncipe de los apóstoles[84]. En el año 1630 se citó el retablo de *Santa Ana*, que el señor visitador ordenó trasladar (junto con el ya mencionado de la Virgen del Rosario) a un lateral de la capilla mayor[85].

Más noticias sobre retablos hoy inexistentes nos proporciona la documentación de finales del siglo XVIII. Así, en el año 1759 el señor visitador ordenó retocar la imagen de San Pedro y su altar –suponemos que será el ya citado–, el retablo de *San Ildefonso*, realizado hacia 1622 a costa de una manda del deán Gonzalo Alonso y que se situaba en el muro sur del templo, junto a la puerta de su nombre, el ya mencionado de la Virgen del Rosario y el de *San José*, los dos últimos "... colaterales en la capilla maior..."[86]. Y en el año 1784 ordenó el visitador del obispado hacer, además de un *cancel* para la puerta principal, "...un *altar nuevo para San Josef*, compañero del de Nuestra Señora, y en uno y otro se han de poner *mesas* de altar a la romana..."[87]. Efectivamente, en el año 1792 se hizo un nuevo retablo para San José con su correspondiente mesa de altar, fabricándose también otro altar para el retablo de Nuestra Señora, como se indicaba en el mandamiento del Visitador arriba expresado[88]. Desconocemos el nombre del maestro tallista que ejecutó el citado retablo de San José, aunque en el mencionado año 1792, cuando terminó su obra, se le abonaron 150 reales de gratificación[89]. Sí sabemos, en cambio, que el tallista de Gata *Juan Durán* reconoció la obra una vez terminada, por lo cual se le entregaron 25 reales en dicho año 1792 "metad del reconozimiento de

[83] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar, asiento de las cuentas del año 1572.

[84] *Ib.*, libro citado en la nota 78, fol. 519, mandamiento de la visita del 20 de abril del año 1622.

[85] *Ib.*, fol. 608, mandamiento de la visita del 10 de junio del año 1630.

[86] *Ib.*, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fols. 447 vtº-448, mandamientos de la visita del 10 de septiembre de 1759.

[87] *Ib.*, fol. 582 vtº, mandamiento de la visita del 4 de septiembre de 1784.

[88] Se pagaron por parte de la iglesia 116 reales por quitar "la piedra de las mesas de altar y volberlas a hacer, con inclusión de cal y barro". También se abonaron 18 reales y 16 maravedíes a cuenta de la mitad del costo que tuvo la escritura de fianza para hacer el citado retablo de San José y las mesas de altar. Cf., *ib.*, folios 620, 620 vtº y 621 vtº, ambos asientos del año 1792.

[89] *Ib.*, fol. 621 vtº.

dicha obra"[90]. Y en el expresado año 1792 el mismo anónimo maestro tallista labró un bativoz para el púlpito que no se conserva en la actualidad y que tuvo un costo de 612 reales[91].

Importante es el mencionado *púlpito* (Fig. 18) de piedra berroqueña que se adosa al pilar sustentante del arco triunfal: se adorna con exquisita labor de "candelieri", característica de la primera mitad del siglo XVI, y también se muestran mofletudos serafines –dispuestos a la manera de los que se observan en el tratado de Diego de Sagredo[92]–, un santo papa que quizá representa a San Lino, el sucesor de Pedro, y un santo fraile que quizá figura a San Francisco de Asís, todo ello labrado entre recargados elementos vegetales.

Tuvo la parroquia de Hoyos *órgano*, instrumento documentado al menos desde el año 1594, cuando se menciona en los libros parroquiales "un órgano de media ala de quatro registros"[93] . Este mismo instrumento fue el que aderezó en el año 1604 el maestro *Juan Durán*[94]. Una importante reparación realizó en el año 1689 el organero *Juan de Rivero*, no sólo afinándolo sino también poniendo "bientos nuebos y zinquenta caños nuebos", restauración que alcanzó un costo de 450 reales. En esta reforma también intervino el maestro carpintero *Diego de Trevejo*, que asistió al citado organero[95]. Nuevas reparaciones precisó el órgano en el año 1725, cuando intervino el "maestro de azer hórganos" *Manuel Texeira*, que cobró 14.286 maravedíes "por el trabajo de conponer, afinar, hazer fuelles y poner corriente dicho órgano". También con motivo de la citada reparación intervino el escultor vecino de Acebo *Juan Valiente*, que hizo una "caja para dicho hórgano y unas andas para Nuestra Señora", obras que tuvieron un costo de 156 reales[96]. Y de nuevo reparó *Texeira* el órgano en el año 1734 por 560 reales[97]. Quizá los restos que se observan en el presbiterio adornando el respaldo de un sillón constituyeron parte del mencionado órgano o del que lo sustituyera en el siglo XVIII, aunque también pudieron formar el remate de un retablo: se distingue una cornucopia dieciochesca con la inscripción "IHS" (Jesús Hombre Salvador) rodeada de cabezas de querubines y carnosos motivos vegetales, todo ello sin policromar.

[90] *Ib.*, fol. 621. vtº. Es posible que el citado tallista *Juan Durán* fuera pariente de *Diego Martín Durán*, "maestro de arquitectura y talla" también vecino de Gata, que hizo en el año 1743 tres retablos para la actual iglesia concatedral de Santa María de Cáceres: San Miguel, San Juan Bautista y San Lorenzo. Cf. F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Concatedral de Cáceres. Santa María la Mayor*, León, Edilesa, 1993, 33, 37 y 39.

[91] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fol. 621, asiento de 1792.

[92] D. de SAGREDO, *Medidas del Romano*, Toledo, Remón de Petras, 1526.

[93] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, asiento de 1594.

[94] *Ib., Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fol 298, asiento del año 1604: se le abonaron al maestro *Juan Durán* 1.122 maravedíes "de aderezar el órgano".

[95] *Ib., Libro de visitas y cuentas de 1652 a 1690*, foliado, varios asientos del año 1689, fols. 325 vtº y 326.

[96] *Ib., Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fols. 298-298 vtº, asientos de 1725.

[97] *Ib.*, fol. 337 vtº, asiento del año 1734.

Otras piezas de interés permanecen en la *sacristía*. Mencionemos un *retablo crucífero* del siglo XVIII estructurado por dos columnas de fustes muy adornados[98]: lo preside una buena talla del *Crucificado* (siglo XVII) con la advocación de Cristo de los Remedios, que procede del arruinado convento franciscano. Bajo el referido retablo hay una escultura, muy retocada, de *Cristo yacente* que sirve para la procesión del Viernes Santo, al igual que también son imágenes procesionales, de madera policromada, un *Cristo amarrado a la columna* (siglo XVII) y un patético *Nazareno de vestir* (el Cordero Bendito) de finales del siglo XVII. Es interesante la talla de madera excelentemente policromada del *Niño Jesús*, obra del siglo XVII que se citaba en el año 1711 con motivo de la fabricación de una corona de plata que le hizo el maestro platero salmantino *Diego del Campo*, como veremos más adelante. Digamos finalmente que cuelga del muro un pequeño *Crucifijo* del siglo XVIII. Importante debió de ser la colección de *ropas litúrgicas*, de las que no han llegado testimonios. No obstante, hay referencias a ellas en los inventarios parroquiales y en los asientos efectuados en los libros de cuentas con motivo de las necesarias reparaciones o fabricación de piezas nuevas. Así, en el año 1592 se pagaban a un anónimo bordador de Salamanca 200 reales por los ornamentos que hizo, y en 1605 se abonaron cien reales al bordador de Ciudad Rodrigo *Juan de Cadmanos* "de las casullas que se remendaron y unas estolas nueuas y sus manípulos que se compraron"[99].

Notable es la colección de *platería* que se conserva en la parroquia, aunque sin duda fue más numerosa en siglos anteriores[100]. En la actualidad permanecen dos sencillos e idénticos *cálices neoclásicos*, fabricados en Salamanca en el año 1802 por el maestro *Francisco Fernández Clemente* y contrastados por *Antonio Román*. También se puede admirar un bello *copón renacentista* (Fig. 19) de mediados del siglo XVI, aunque la cruz que lo remata es un añadido del siglo XVIII; carece este copón de marcas de platería, pero tiene una característica inscripción que alude a su uso y está tomada del *Evangelio* de San Juan (6-51): "EGO SVM PANIS VIVVS QVI DE CELO DESCENDI"[101]. Otro *copón* de plata se fabricó en los activos talleres de la ciudad de Salamanca en el año 1735, como indican las

[98] Quizá se refiere a este retablo una anotación del año 1759: "Lo primero que don Francisco y don Pedro Casillas paguen dentro de quatro meses que de venignidad se les concede los ciento veinte y cinco rreales veinte y quatro maravedís que suplió la fávrica para en parte de pago del retablo del Smo. Christo". Cf., *ib*., fol. 447 mandato de la visita del 10 de septiembre de 1759.

[99] *Ib., Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fols. 94 y 325 vt°., asientos de los años 1592 y 1605. El apellido del mencionado bordador también puede ser *Cadiñanos*.

[100] Véase la relación de piezas de platería existentes en la parroquia entre los años 1713 y 1716, realizada con motivo de la visita del obispo don Luis de Salcedo. Cf., J. M. TORRES PÉREZ, *Inventario artístico de la visita realizada por el obispo don Luis de Salcedo y Azcona a la Diócesis de Coria (1713-1716)*, Pamplona, 1988, 60.

[101] F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Verum Corpus. En el año de la Eucaristía*, Badajoz, Junta de Extremadura, 2005, 189.

marcas del platero salmantino *Francisco de Villarroel y Galarza*[102]. Se conserva también un hermoso *juego de altar neoclásico*, con su cáliz, vinajeras, salvilla, palmatoria y campanilla: se fabricó en Madrid en el año 1823 quizá por el platero *Dionisio Fernández*. En el borde del cáliz de este juego de altar se observa la inscripción que alude a su donación por el "YLLMO S. D. LINO PICADO FRANCO ABAD DE SN JUAN DE LA PEÑA PRELADO APOSTOLICO DEL CONSEJO DE S.M."[103]. No obstante, la pieza más importante conservada en la parroquia de Hoyos es una magnífica *custodia* (Fig. 20) barroca del tipo de sol y de plata dorada que muestra en el templete del astil relieves de los apóstoles, entre los que identificamos a Santo Tomás, San Pablo y San Bartolomé. Conocemos que esta magnífica custodia de fabricó en Sevilla en fecha poco posterior al 6 de agosto de 1673, pues dicho día ordenó el señor visitador del obispado deshacer la antigua custodia de plata "en que sale el Santíssimo Sacramento el día de Corpus, atento es de hechura mui antigua y está malparada y con la plata se haga una custodia de raios de la hechura que se usan supliendo la yglesia la hechura y plata que faltare"[104]. Se fabricó finalmente a costa de Bartolomé Francisco García Picado, que residía en Sevilla y que también dio de limosna a la iglesia una gran lámpara de plata que alumbraba la capilla mayor[105].

Como decíamos más arriba, tenemos noticias por los inventarios parroquiales de la mayor riqueza de piezas de plata litúrgica en siglos pasados. Y también tenemos conocimiento de la intervención de diversos plateros en la reparación o acrecentamiento del citado tesoro. Así, el 26 de junio del año 1570 el señor visitador del obispado ordenaba que "el platero de Gata" hiciera "dos pazes de plata que con plata y hechura lleguen hasta doze ducados"[106].Por los años 1577-1579 se hizo una lámpara de plata para la parroquia –no conservada– a cuenta de la obra pía que instituyó Juan Casillas Viejo por su testamento del 12 de septiembre de 1570: la fabricaba en las fechas indicadas el notable platero de Coria *Diego López*[107]. En 1582 el también importante platero de Coria *Francisco López*, probable hijo del anterior, hizo un cáliz que costó 3.536 maravedíes, y el mismo orive hacía ciertos arreglos

[102] Este copón es el que pagó la parroquia –junto a una media luna, una corona y otras composturas menores– en el referido año 1735: lo fabricó *Villarroel*, que fue asistido por el contraste *Ignacio Montero*. Se abonaron entonces por tales obras 423 reales. Cf., Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, fols. 339 y ss.

[103] F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *Verum... o. c.*, 204.

[104] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1652 a 1690*, foliado, fol. 150, mandamiento de la visita del 6 de agosto de 1673. Sobre la platería de Hoyos, consúltese también F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, *La orfebrería religiosa de la Diócesis de Coria (siglos XIII-XIX)*, Cáceres, UEX, 1987, I, 538-540. En la visita del obispo Salcedo y Azcona (mayo de 1715) se afirma que la citada custodia se hizo en Sevilla. Cf., J. M. TORRES PÉREZ, *o. c.*, 60.

[105] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fol. 13 vtº., inventario del 6 de agosto de 1702.

[106] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar, mandamiento de la visita del 26 de junio de 1570.

[107] *Ib.*, asiento de las cuentas de la obra pía de Juan Casillas Viejo de 1577-78 y 1579.

en la plata parroquial en 1583[108]. A *Francisco López* se le encargó un incensario en el año 1584, al tiempo que se le encomendaba la limpieza de la custodia "del Santísimo Sacramento del día de Corpus Cristi"[109].Y en el año 1597 se pagaron a dicho *Francisco López* 8.058 maravedíes "de la plata e adereşço del cáliz e candeleros de plata de la dicha yglesia"[110]. El mismo *Francisco López* reparó la gran cruz de plata procesional que poseía la parroquia en el año 1600[111] y un incensario en el año 1603[112]. El día primero de septiembre del año 1607 ordenó el señor visitador del obispado que el platero de Coria *Francisco García* reparase "la cruz de plata pequeña que sirve para los entierros y está quebrada"[113]. Y el 9 de agosto de 1610 volvía a ordenar el visitador la reparación de un cáliz y de una vinajera, indicando los nombres de los citados plateros de Coria *Francisco López y Francisco García*, maestro este último que en tal fecha también se encontraba realizando una cruz para la parroquia[114], por la que seguramente se abonaron 1.070 reales en el año 1613[115]. Por el año 1623 el platero *Juan de Cartagena* limpiaba la plata parroquial y reparaba las cruces y el incensario[116]. *Antonio Leonardo* restauró el sagrario, doró los cálices y patenas y limpió la plata en el año 1701, labores por las que percibió la importante cantidad de 18.785 maravedíes[117]. En el año 1709 el platero de Coria *Juan Martín de Arenas* reparó dos candeleros de plata, obra menuda que alcanzó la suma de 33 reales[118]. Importantes trabajos realizó para la parroquia el maestro platero de Salamanca *Diego del Campo* en el año 1711: dos candeleros, una corona, un par de vinajeras con su salvilla y una cruz "para el Niño Jesús". En la fabricación de tales obras –no conservadas– se usó la plata vieja de la que disponía la parroquia: "quinçe onças y media ualuadas a raçón de a catorze reales la

108 *Ib.*, asientos de las cuentas de 1582 y 1583.

109 *Ib.*, mandamientos de la visita del 17 de junio de 1584.

110 *Ib.*, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, folio 199, asiento del año 1597.

111 *Ib.*, mandamiento de la visita del 15 de junio de 1600, fol. 239 vtº.: "le mando haga adereşçar la cruz de plata grande y las figuras della questán sueltas". El costo de la reparación de la citada cruz y de un cáliz se elevó a la suma de 7.973 maravedíes y se abonó en las cuentas del año 1601 (fol. 249). Esta cruz es la que se cita en el inventario del 10 de julio de 1565 (*Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar) "con su pie de plata con sus molduras al rromano con los doze apóstoles alrededor dorados puestos en dos y entre ellos sus cubos y pilares de plata quadrados y el árbor della tiene un cruzifixo parte del dorado y en otra parte a Nra. Señora con el Niño Jesús y dos ángeles dorados a cada lado y en cada braço de la cruz uno de los evangelistas y por la parte del cruzifixo Nuestra Señora en el braço derecho y San Juan en el yzquierdo y en la cabeçera San Sebastián..."Aún se cita esta cruz en el inventario del 6 de agosto de 1702, cuando se indica que la estaba reparando el platero *Juan Martín Morán* (*Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fols. 12-12 vtº).

112 *Ib.*, fol. 295 vtº. Ascendió el costo de la reparación del incensario a la suma de 1.224 maravedíes.

113 *Ib.*, fol. 364 vtº.

114 *Ib.*, fols. 402 y 402 vtº.

115 *Ib.*, fol. 436, asiento del año 1613.

116 *Ib.*, fol. 533 vtº, asiento del año 1623. Cobró *Juan de Cartagena* por estas labores menudas 98 reales.

117 Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Cuentas de Fábrica de 1701 a 1802*, foliado, fol. 132, asiento de 1701.

118 *Ib.*, fol. 185, asiento de 1709.

onza"[119]. En el año 1713 el platero *Andrés Uzino* se encargó de reparar y limpiar la cruz grande parroquial, los cálices y "otras alajas de la sacristía[120]. Y de nuevo se reparaba la cruz grande de plata, que desgraciadamente no ha llegado a nuestros días, en el año 1768, labor en la que intervino el maestro platero *José Ruiz* que, además, también adobó varios cálices y fabricó una "cajita para el sagrado viático"[121].

7. Ermitas

Varias *ermitas* hubo en la localidad de Hoyos, en la actualidad desaparecidas casi todas. En la segunda mitad del siglo XVI (1591) consta documentalmente que estaban abiertas al culto las ermitas de *San Lorenzo*, *Santa Catalina*, *Los Mártires*, *San Blas* y el *Humilladero*. También existía un *Hospital*, con la denominación de Nuestra Señora del Arroyo, que dependía de la parroquia y fue fundado por Pablos Pérez. Sabemos que dicho hospital ya existía en el año 1566 y que tenía dos partes diferenciadas, una destinada a pobres enfermos de Hoyos y localidades de alrededor y otra para huérfanas. Hombres y mujeres estaban en lugares separados y poseía el hospital capilla.

La ermita de los *Santos Mártires* conocemos que estaba en ejecución el 26 de junio del año 1570, cuando reunidos "todos los materiales al pie de la obra" el visitador oficial del obispado ordenaba la prosecución de los trabajos[122]. Como consecuencia del mandamiento, inmediatamente se puso a trabajar en la capilla el maestro cantero *Pedro de Tapia*, al que en el mismo año 1570 se le abonaron 7.684 maravedíes por labrar la sillería. A estos gastos se añadieron 14.343'5 maravedíes en diversos materiales y jornales[123]. Proseguía la obra de la ermita, que sin duda era importante, en el año 1571, cuando se abonaron por un lado 3.400 maravedíes a *Pedro de Tapia* –que no se le pasaron en cuenta "porque no se a fecho nada para mereçello"– y 2.285 maravedíes en varias carretadas de piedra y otras cosas para la obra[124]. Tajante fue el mandamiento del visitador del 19 de julio de 1573, en el sentido de ordenar al mayordomo de la ermita la terminación de la obra ese mismo verano[125]. Como consecuencia, se activaron los trabajos en la ermita de los Mártires y prueba de ello son las importantes cantidades de dinero entregadas al cantero *Pedro de Tapia* y para la compra de materiales en los años 1574 (32.543 mrs.),

[119] *Ib.*, fol. 201, vtº, asiento de 1711: cobró *Diego del Campo* 1.938 reales.

[120] *Ib.*, fol. 238 vtº, asiento de 1713: cobró *Uzino* por su trabajo 2.550 maravedíes.

[121] *Ib.*, fol. 490 vtº, asiento del año 1768: cobró *Ruiz* por estos trabajos 611 reales y 6 maravedíes. Sobre los plateros citados se ofrecen más datos en F.-J. García Mogollón, *La orfebrería religiosa de la Diócesis de Coria, o.c.*, II.

[122] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar, mandamiento de la visita del 26 de junio de 1570

[123] *Ib.*, cuentas de la ermita de los Mártires del año 1570

[124] *Ib.*, cuentas de la ermita de los Mártires del año 1571.

[125] *Ib.*, mandamiento de la visita del 19 de julio de 1573.

1575 (21.224 mrs) y 1576 (31.040 mrs.)[126]. En el año 1591 se encaló y encintó la capilla, abriéndose también una ventana[127]. Sabemos que esta desaparecida ermita de los Santos Mártires estaba en las proximidades de la actual carretera de Perales.

Algunos datos poseemos sobre la desaparecida ermita de *Santa Catalina*, que ya se refleja en la documentación en el año 1569, cuando el pintor *Juan de Flandes*, al que se entregaron en ese año 4.500 maravedíes, ejecutaba la pintura del también perdido retablo[128]. Proseguía la obra del mencionado retablo en el año 1570, cuando se abonaron al entallador *Juan de Villarreal*, que sin duda fabricaba la arquitectura y la escultura, 4.114 maravedíes "para la hobra del retablo que haze"[129]. En dicho año de 1570 se terminó el citado retablo, cuando se abonaron al pintor y dorador *Lázaro Cornejo* 7.469 maravedíes "con los quales le acabó de pagar"[130]. Se hallaba esta ermita de Santa Catalina al lado de la carretera de Cilleros. Era quizá distinta de la anterior la ermita denominada en la documentación como *Santa Catalina "la chica"*, muy deteriorada en el año 1605, por lo cual el visitador ordenó repararla llevando la piedra necesaria desde el convento franciscano[131].

También la ermita de *San Lorenzo* existía en la segunda mitad del siglo XVI, probablemente situada en los alrededores de la calle de esta denominación: el visitador del obispado ordenó el 15 de junio del año 1600 hacerle un portal "con sus colunas de piedra muy buenas"[132]. Y en el año 1679 el visitador mandaba dorar su retablo[133]. En el año 1723, como ya sabemos, se trasladó a esta ermita el viejo retablo mayor parroquial.

[126] *Ib.*, cuentas de la ermita de los Mártires de los años 1574,1575 y 1576.

[127] *Ib.*, *Libro de Visitas y Cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fol. 101 vtº., cuentas de la ermita de los Mártires del año 1591: se gastaron en la obra 7.215 maravedíes.

[128] *Ib.*, , *Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar, cuentas de la ermita de Santa Catalina, asiento del año 1569. Este pintor, al que ya vimos trabajando en el primitivo retablo mayor de la parroquia realizado entre los años 1567 y 1571, quizá sea el mismo *Juan de Flandes* –hijo de otro pintor homónimo, ya fallecido en el año 1561– vecino de Plasencia, que aprendió el oficio con el flamenco *Juan Flores* según escritura de contrato otorgada el 27 de marzo de 1561. Por otra parte, el 17 de abril de 1562 (Archivo Histórico Provincial de Cáceres, escribano de Plasencia Pedro Muñoz, legajo 1.790, fols. 257-257 vtº.) *Juan de Flandes* firmó en Plasencia una escritura como testigo del citado *Juan Flores*, importante maestro pintor de azulejos que luego estuvo al servicio de Felipe II. Cf., F.-J. GARCÍA MOGOLLÓN, "Los paneles de azulejería conservados en la parroquia de Cañaveral (Cáceres) y el maestro flamenco Juan Flores", en *Norba-Arte*, 18-19 (1998-1999), 53-54, notas 10 y 11. Cf., *etiam*, J. MARTÍNEZ QUESADA, "Notas documentales sobre el divino Morales y otros artistas y artesanos de Extremadura (Tercera relación)", en *Revista de Estudios Extremeños*, 17 (1961), 93-94: en este trabajo se incluye un fragmento del otro documento citado, de fecha 27 de marzo de 1561.

[129] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de Visitas y Cuentas de 1563 a 1587*, sin foliar, cuentas de la ermita de Santa Catalina del año 1570.

[130] *Ib.*, cuentas de la ermita de Santa Catalina del año 1570.

[131] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de visitas y cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fol. 344, mandamiento de la visita del año 1605.

[132] *Ib.*, mandamiento de la visita del 15 de junio de 1600.

[133] *Ib.*, *Libro de Visitas y Cuentas de 1652 a 1690*, foliado, fol. 167 vtº., mandamiento de la visita del 20 de agosto de 1679

Asimismo hubo en Hoyos una ermita dedicada a *San Juan Bautista*, que alzó en una huerta de su propiedad el vecino Santiago de Mora y que se bendijo el día 10 de enero del año 1611[134]. Y añadamos que en el año 1633 se citaba la ermita de *San Sebastián*: en esta fecha se ordenaba su reparación y la fabricación de una nueva imagen del santo[135].Creemos que esta ermita de San Sebastián es la que en la actualidad permanece, muy transformada, en el cementerio. Se conserva algún vestigio –un trozo de muro– de la ermita de *Santa Bárbara*. También conocemos que existió una ermita dedicada a *Santa Inés*, que se hallaba en las proximidades del convento franciscano.

Opinamos que la actual ermita del *Cristo* (Fig. 21), situada en la salida hacia Cilleros, es la que antiguamente se denominaba del *Humilladero*, que dependía de la Cofradía de la Vera Cruz y ya se citaba en el año 1594, fecha en la que estaba el edificio en obras bajo la dirección del maestro cantero *Alonso*, quizá *Alonso Hernández*: se pagaron en esta ocasión 212 reales a cuenta de los trabajos y materiales[136]. Sabemos que en ese tiempo contenía un Crucificado. Dicha ermita del Cristo es un pequeño edificio de sillería dotado de cuatro contrafuertes esquineros y rematado por un tejado con el mismo número de vertientes. La cornisa que culmina los muros posee una especie de curioso rostro humano en cada frente. Tuvo el edificio tejaroz protector de su única puerta, pues se conservan las basas de las columnas que lo soportaron. Por otro lado, dicha puerta abre en sencillo arco de medio punto. En la actualidad, la ermita se cubre con una sencilla cúpula apoyada en pechinas, pero se observan los jarjamentos de la gótica bóveda de crucería que se proyectó originalmente. El Crucificado que se venera en el interior está totalmente modernizado por una mala restauración: al parecer, la imagen que hay bajo las recientes capas de estuco es del siglo XVII.

Delante de la citada ermita del Cristo hay un bello *crucero* de piedra sillar: sobre un pétreo basamento de cuatro peldaños y planta cuadrada se alza una columna de fuste liso y capitel inspirado en el orden jónico que lleva una cruz por remate. Se labraría el conjunto en los años finales del siglo XVI o iniciales del XVII[137].

[134] Archivo Parroquial de Hoyos, *Libro de visitas y cuentas de 1591 a 1651*, foliado, fol. 404 vtº. Probablemente la imagen del Bautista conservada en la parroquia perteneció a esta ermita.

[135] *Ib*., fol., 641 vtº., mandamiento del año 1633.

[136] *Ib*., fol. 157 vtº, cuentas de la Cofradía de la Vera Cruz, asiento del año 1594.

[137] Agradecemos las grandes facilidades proporcionadas para la realización de este trabajo por don Manuel Aparicio del Álamo, párroco de Hoyos que también nos abrió las puertas de su casa para la cómoda consulta del archivo parroquial. Sobre Hoyos publicamos una larga serie de artículos en la prensa regional. Cf., F.-J. García Mogollón, *Viaje por los pueblos de la Sierra de Gata. Hoyos*, en diario regional "Extremadura", capítulos LXXXIV (27-II-1989), LXXXV (6-III-1989), LXXXVI (13-III-1989), LXXXVII (20-III-1989), LXXXVIII (27-III-1989), LXXXIX (3-IV-1989), XC (10-IV-1989), XCI (17-IV-1989), XCII (24-IV-1989), XCIII (1-V-1989), XCIV (8-V-1989), siempre a la página 29. Cf., ID., *Guía Sierra de Gata Encuentro con la tradición rural (capítulo de Arte)*, Madrid, 1996, 50.

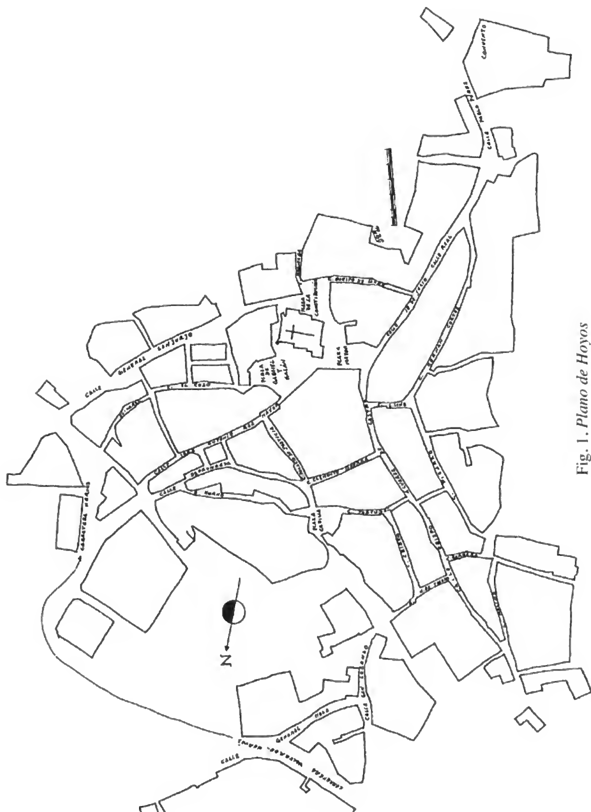


Fig. 1. *Plano de Hoyos*



Fig. 2. *Laude con inscripción latina empotrada en la fachada parroquial de los pies*



Fig. 3. *Ventana angular erudita en una casa de la calle Álvarez de Castro*

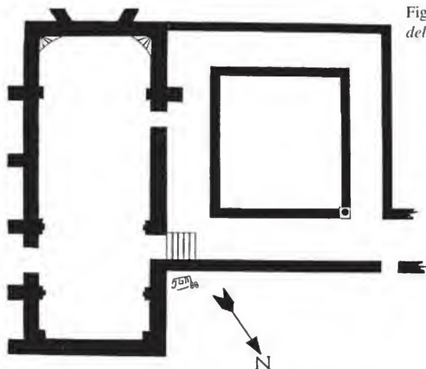


Fig. 4. *Planta del monasterio del Espíritu Santo*



Fig. 5. *Portada del monasterio del Espíritu Santo, año 1641*



Fig. 6. *Claustro del Monasterio del Espíritu Santo*

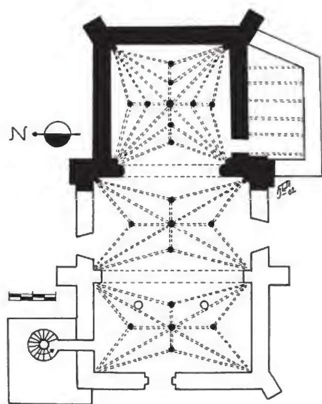


Fig. 7. *Planta de la iglesia parroquial*



Fig. 8. *Portada tardorrománica del templo parroquial. Primera mitad del siglo XIII*



Fig. 9. *Fachada de los pies del templo parroquial. Primera mitad del siglo XIII, siglo XVI y comienzos del XVII*



Fig. 10. *Portada gótica lateral de la Epístola del templo parroquial. Comienzos del siglo XVI*



Fig. 11. *Interior del ábside parroquial. Primer tercio del siglo XVI*



Fig. 12. *Detalle de la tribuna coral del templo parroquial. Segunda mitad del siglo XVI*



Fig. 13. *Retablo mayor parroquial terminado en 1723*



Fig. 14. *Detalle del banco del retablo mayor*



Fig. 15. *Manifestador del retablo mayor*



Fig. 16. *Talla de Nuestra Señora del Buen Varón. Comienzos del siglo XIII*



Fig. 17. *Retablo de San Lorenzo. Siglo XVIII*



Fig. 18. *Púlpito. Mediados del siglo XVI*



Fig. 19. *Copón de plata. Segundo cuarto del siglo XVI*



Fig. 20. *Custodia portátil. Taller de Sevilla. Hacia 1673*

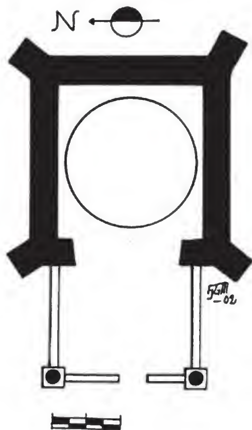


Fig. 21. *Planta de la ermita del Cristo*

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 67-117

CONTEMPLACIÓN DEL MISTERIO DE LA EUCARISTÍA

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Hemos intentado adentrarnos en le misterio de la Eucaristía para conocerlo mejor, celebrarlo con una fe más profunda y vivirlo con mayor autenticidad, llevando una existencia eucarística. Para ello hemos recordado la finalidad y los objetivos básicos del Año Eucarístico convocado por Juan Pablo II de feliz recuerdo y que ha sido clausurado por Benedicto XVI, hemos hecho una lectura creyente y entrañable del relato de los discípulos de Emaús en quienes nos hemos visto y sentido, hemos vuelto a sobrecogernos ante los relatos bíblicos de la Institución de la Eucaristía y nos hemos acercado a la celebración de la Eucaristía en las primeras Comunidades Cristianas. Además, hemos puesto de relieve las exigencias humanas, espirituales, morales, eclesiales y sociales que lleva la Eucaristía para quienes participan en ella. Finalmente hemos hecho una llamada a la participación "activa, consciente y fructuosa" en la Eucaristía Dominical y una exhortación por María, "mujer eucarística".

Palabras clave: Año eucarístico, Emaús, Eucaristía, María

SUMMARY

We have attempted to penetrate into the mystery of the Eucharist in order to gain a better understanding of it, as well as to celebrate it with a more profound faith and to live a more authentic existence having a eucharistic-centered lifestyle. For such a purpose, we have recollected both the object and the basic aims of the EucharisticYear summoned by the late Pope John Paul II and which has been brought to a close by Benedict XVI. We have interpreted with affection the attractive account of the Emmaus Road disciples, with whom we feel at one.we have also been startled once again by the Biblical accounts repeated duting the Eucharist and have come close to its celebration within the first Christian Communities. In addition, we have emphasized the human, spiritual, moral, ecclesiastic and social requirements which the Eucharist entails for those who take part in it. Finally,

we have called for an active, conscious and productive participation within Sunday Eucharist and for exhortation about the Virgin Mary, the "eucharistic woman".

Key words: Eucharistic Year, Emmaus, Eucharist, Virgin Mary

La Eucaristía es "*mysterium fidei*", misterio de la fe que supera las capacidades de nuestro pensamiento y puede ser acogido sólo en la fe: "*Adoro te devote, latens Deitas*", "Te adoro devotamente, oculta Divinidad".

¿Cómo podemos preparamos para recibir esa luz de Dios que es la fe? O. González de Cardedal nos ofrece esta respuesta: "Es necesario crear otros ojos y otra alma para poder sospechar otro mundo, para anhelar otro pan, superando nuestra gana de vegetar y nuestra inercia para vivir. Es necesaria otra actitud para poder percibir la presencia de lo real y sobre todo la gracia de lo Eterno que, adviniendo sobre nosotros, suscita otra experiencia de la existencia: de uno mismo, del prójimo y de Dios"[1].

"¿Cómo se realizará esto?", se pregunta B. Welte. Y responde: "Enumeremos exclusivamente tres puntos: una nueva experiencia de la trascendencia, una nueva comunicación con la profundidad, un despertar de la capacidad para el símbolo"[2].

En nuestro trabajo explicaremos tres temas íntimamente relacionados entre sí: (1) "El significado del Año Eucarístico"; (2) "Por el Camino de Emaús" y (3) "Reflexión teológica sobre la Eucaristía".

1. EL AÑO EUCARÍSTICO

Estamos celebrando el "Año Eucarístico" convocado por Juan Pablo II, de feliz memoria, a quien le agradecemos vivamente este gesto. Se extiende desde octubre de 2004 hasta octubre de 2005. Señalemos algunos aspectos de este acontecimiento teológico y vivencial.

Los objetivos del Año Eucarístico son:

- acercarnos a la Eucaristía con mayor fe y adoración,
- renovar nuestro "asombro eucarístico" ante la Eucaristía[3],
- descubrir y asumir la realidad inmensa de este Misterio,

[1] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del Cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 505.

[2] B. WELTE, "Der Kult in integrierten und fortschrittlichen Gesellshaften", en *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlung*, Freiburg, 1975, citado en *ib.*, 505, nota 76.

[3] JUAN PABLO II, Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17-IV- 2003), Madrid, Edibesa, 2003, n. 6.

– adorar y contemplar a Jesucristo en la Eucaristía,
– llevar una existencia eucarística[4].

Los motivos del Año eucarístico

Juan Pablo II manifiesta los motivos de este Año Eucarístico:

"La ocasión propicia para esta iniciativa me la han brindado dos acontecimientos, que acompasarán oportunamente su inicio y su fin: el Congreso Eucarístico Internacional, programado del 10 al 17 de octubre en Guadalajara (México), y la asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que se celebrará en el Vaticano del 2 al 29 de octubre de 2005, y que tendrá como tema: «La Eucaristía, fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia»"[5].

La finalidad del Año Eucarístico

Hemos de considerar este Año Eucarístico como "una ocasión valiosa para una toma de conciencia renovada del tesoro incomparable que Cristo ha encomendado a su Iglesia; que sea estímulo para una celebración más viva y sentida, de la que surja una existencia cristiana transformada por el amor"[6].Podemos decir que la gran finalidad del Año Eucarístico es promover la santidad ya que la primera urgencia pastoral de la Iglesia en este momento de nuestra historia es fomentar la santidad de vida de todos: sacerdotes, consagrados y laicos.

Esta llamada común a la santidad nos ha sido dirigida por el Señor: "sed santos porque vuestro Padre celestial es Santo" (Mt5, 48); después, y en coherencia y fidelidad con el Señor, por San Pablo: "esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (1 Ts 4, 3). En nuestros días, el Concilio Vaticano II y Juan Pablo II nos han recordado esta misma llamada a la renovación evangélica de la vida cristiana. El Papa Benedicto XVI ha dicho a los jóvenes: "Los santos son los verdaderos reformadores…Sólo de los santos, sólo de Dios, proviene la verdadera revolución, el cambio decisivo del mundo" (Vigilia en Marienfeld (Colonia) con motivo de las XX Jornadas Mundiales de la Juventud, 2005).

La Eucaristía es manantial de santidad. En efecto, "todo compromiso de santidad, toda acción orientada a realizar la misión de la Iglesia, toda puesta en práctica

[4] Juan Pablo II afirma que "las actitudes íntimas que fomenta la Eucaristía son: la gratitud por los bienes recibidos del cielo, ya que la Eucaristía significa acción de gracias; la actitud donante que los lleva a unir su entrega personal al ofrecimiento eucarístico de Cristo; la caridad alimentada por un sacramento que es signo de unidad y de participación; el deseo de contemplación y adoración ante Cristo realmente presente bajo las especies eucarísticas" (Exhortación Ap. *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1992, n. 48).

[5] JUAN PABLO II, Carta Ap. *Mane nobiscum, Domine* (7-X-2004), San Pablo, Madrid, 2004. n. 4.

[6] *L. c.*

de planes pastorales, ha de sacar del misterio eucarístico la fuerza necesaria y se ha de ordenar a él como a su culmen" (EdE, 60).

Nuestra Diócesis de Coria-Cáceres, bajo la guía de nuestro Pastor, Mons. D. Ciriaco Benavente Mateos, ha asumido la llamada de Juan Pablo II y se ha incorporado con gozo y alegría a la celebración del "Año Eucarístico". Sabemos que la Eucaristía es el corazón de la Iglesia y de la vida cristiana; no podemos vivir sin ella, como no podemos vivir sin la celebración del Domingo. El Concilio Vaticano II enseña que "no se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada Eucaristía" (PO 6), que la Eucaristía es la "fuente y cima de toda evangelización" (PO 5) y que "los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios eclesiásticos y las obras del apostolado, están unidos con la Eucaristía y hacia ella se ordenan" (PO 5). Tengamos presente esta doctrina conciliar y no la olvidemos.

La Exposición dedicada a la Stma. Eucaristía

En este contexto eclesial y eucarístico se situó y se comprendió en la diócesis de Coria-Cáceres una hermosa Exposición dedicada al Misterio de la Eucaristía inspiradora de este trabajo, que pretendió ser no sólo una muestra de hermosas pinturas y excelentes documentos sobre ella, sino también una página histórica y una entrañable catequesis que nos ayudara y aún ayuda a conocer mejor este misterio de la fe, a amarlo y a llevar una existencia eucarística.

¿Qué pretenden estas reflexiones?

Con estas reflexiones bíblico-teológicas queremos presentar a todos la fe eucarística de la Iglesia y facilitarles adentrarse en el inefable misterio de la Eucaristía que "contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan de Vida, que da la vida a los hombres por medio del Espíritu Santo"[7] y en la que nos muestra su amor que llega "hasta el extremo" (Jn 13,1), un amor desmedido e ilimitado, que ni conoce límites ni tiene medida"[8] pues da la vida por todos.

2. Por el camino de Emaús

Invitamos a los lectores de estas páginas a unirse a los discípulos de Emaús para participar en su recorrido de Jerusalén a Emaús y de Emaús a Jerusalén (Lc

[7] Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5.
[8] Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 11.

24,13-35). El Señor Resucitado nos saldrá al encuentro en el camino de nuestra vida, de nuestra Iglesia, de nuestra humanidad para abrir nuestros ojos a fin de reconocerlo, para vivir en comunidad y para enviarnos en misión evangelizadora al mundo.

2.1. Contenido y significado del relato

Los cristianos "de la segunda generación" se hacían muchas preguntas. He aquí algunas: ¿dónde podemos encontrar al Señor ahora? ¿cómo una persona puede llegar a ser cristiano? ¿cómo podemos pasar de la no-fe a la fe?

Lucas responde a estas preguntas a través de tres relatos hermosos. Los discípulos de Emaús (Lc 24, 31-35); la conversión de Saulo en el camino hacia Damasco (Hch 9, 1-9); Felipe bautiza al eunuco de la Reina de Candaces (Hch 8, 26-39). Nos fijamos solamente en el relato de los discípulos que caminan hacia Emaús.

Desentrañemos el contenido de este relato admirable y emotivo, interpelante y esperanzador, que narra San Lucas. Impliquémonos en este relato. Dejemos que el texto nos hable, nos pregunte, nos cuestione... Es un buen ejemplo de teología narrativa.

Consideramos este relato ante todo desde la perspectiva de la pedagogía de la fe, sin prejuzgar su historicidad. Emaús es el camino de la fe hasta llegar a reconocer a Jesucristo Resucitado[9].

"Son muchos los motivos que podríamos destacar en esta catequesis, convertida en principio de la más intensa teología de la pascua. Podríamos hablar de una "hermenéutica", es decir, de una nueva comprensión de la Escritura, desde el Cristo muerto. También podemos hablar de una "revelación", pues Dios se manifiesta por medio del Cristo vencedor sobre la muerte, y de una "iluminación transformadora", pues los antiguos fugitivos descubren que su vida cambia al contacto con Jesús resucitado. Hay en el fondo de todo una experiencia de conversión, pues los mismos que escapaban de Jesús y de su grupo vuelven y descubren a la Iglesia como una comunidad que se reúne en torno a la confesión pascual..."[10].

Hagamos nuestro el camino de estos discípulos de Jesús. No pertenecen al grupo de los Once, sino al grupo extenso de los discípulos. Es muy posible que nos veamos representados en ellos[11], porque también nosotros estamos en búsqueda permanente de sentido, de absoluto, de Dios: "vamos de descubrimiento en descu-

[9] A. GEORGE, *Lecture de l'évangile selon Saint Luc*, Lyon, PROFAC, 1971, 63-64. Cf. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Madrid, Fax, 1971, 311-312; X. BASURKO, *Para comprender la Eucaristía*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1997, 50-51.

[10] X. PIKAZA, *Camino de pascua, Misterios de gloria*, Salamanca, Sígueme, 1996, 148.

[11] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 2.

brimiento". El evangelista San Lucas muestra a sus contemporáneos y a nosotros el camino para creer en Jesucristo Resucitado[12], "esperanza de todos los pueblos".

"Dos discípulos de Jesús iban andando aquel mismo día" (v. 13)

Después de la muerte en cruz de Jesús, su Maestro y Amigo, sus discípulos esperaban su resurrección y su triunfo definitivo. No era posible que una persona tan buena como Jesús quedara atrapada para siempre en las garras fatales de la muerte; no era posible que una persona que se desvivió por los demás hasta dar su vida por ellos "se perdiera para siempre". El mismo Jesús, en camino hacia Jerusalén, había anunciado a sus discípulos, su triunfo después de la muerte en cruz (Mc 8, 31ss).

Habían pasado ya unos días después de su muerte, y sólo algunas mujeres y unos compañeros decían que encontraron el sepulcro vacío pero a Él no lo vieron. Se producen desconcierto y perplejidad entre los discípulos.

En este ambiente, algunos de ellos rompen con la comunidad y se marchan. Nadie les daba seguridades, nadie despejaba por completo sus dudas, nadie llenaba sus esperanzas. Creyeron que todo había terminado: "como siempre la muerte da al traste con todas las esperanzas, las ilusiones, los sueños...", dirían. De nada les sirvieron los ánimos que daban algunos. Entristecidos y desanimados, apenados y abatidos, se marcharon a Emaús[13]. Se van de Jerusalén, vuelven la espalda a su experiencia pasada con Jesús. Su pasado está muerto. Parece que no hay futuro.

Estos discípulos, uno se llama Cleofás, no aceptan, ni consideran suficientes los rumores y lo que les cuentan... Querían ver, tocar, palpar, verificar, constatar, dominar. No obstante, en lo más hondo de sus corazones heridos, seguían esperando...

Hoy hay hombres y mujeres que, en otro tiempo creyentes convencidos y fervorosos, han "perdido" la fe y la esperanza, se han alejado de la Iglesia y terminan dejándola, tal vez sin saber bien, las razones y los motivos últimos.

Otros piensan que la Religión ha terminado para ellos, hombres y mujeres adultos del siglo XXI. Se creen señores de su vida y dueños de su destino: se consideran independientes y autónomos; piensan que han roto definitivamente los vín-

[12] X. BASURKO, *o.c.*, 50-51.

[13] C. STUHLMUELLER, "Evangelio según San Lucas", en R. BROWN Y OTROS, *Comentario bíblico "San Jerónimo" III, Nuevo Testamento I*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1972, 295-420. Este autor escribe: "Se discute la localización de Emaús. La Tradición la sitúa en 'Amwas', en el camino de Jerusalén a Jaffa, a unos treinta kilómetros de la primera, demasiado lejos para los "sesenta estadios" (unos 11 kilómetros que se mencionan aquí). Desde las Cruzadas (1280) se ha señalado como emplazamiento de Emaús la aldea de el-Quebeibeh, lo que supone una fecha inicial demasiado tardía para esta tradición, pero su distancia de unos 13 kilómetros al noroeste de Jerusalén responde mejor a los datos del relato bíblico" (cf. C. KOPP, "Holy Places", en *ib.*, 396-402).

culos que los unían con Dios; se ponen a caminar por otros senderos y se creen definitivamente libres.

Otros hay para quienes las preocupaciones y las ocupaciones de cada día son tan abundantes y tan intensas que el "Domingo" no acaba de llegar a sus personas y a sus vidas. Afirman que tienen otras cosas más importantes en las que pensar y ocuparse.

Otros siguen buscando, porque el ser humano es un ser en búsqueda continua, permanente y perpetua de sentido, de liberación, de felicidad, de verdad, de amor, en definitiva, de Dios[14].

¿A dónde se llega por estos caminos? Creemos que tarde o temprano el ser humano se da cuenta de que no todo funciona bien, de que no tiene explicaciones para todo, de que el hombre y la mujer sin Dios resultan inexplicables: "La criatura sin el Creador se esfuma" (GS, 36). Es inútil mirar hacia otro lado. Las preguntas y los interrogantes están ahí, ante ellos, ya que surgen desde lo más íntimo de su ser.

Pensamos que la vida de cualquier persona es un proceso, un camino interior que ha de recorrer. Este proceso conduce hacia nuestra maduración y crecimiento, hacia el encuentro con el Absoluto, a quien los creyentes llamamos Dios.

"Mientras conversaban y discutían, Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos" (v. 15)

En el camino, iban hablando juntos. Caminar invita a compartir las propias experiencias y vivencias, a pensar y reflexionar sobre lo que se ha visto, sufrido, gozado... Esto les acontece a estos discípulos. Conocen y saben pero desconocen el sentido profundo de los acontecimientos. No se explican lo que ha ocurrido y por qué ha acontecido. Van preocupados, inquietos, perplejos. Están convencidos de que Jesús es inocente y justo, bueno y misericordioso, compasivo y santo.

- ¿Por qué ocurren estas cosas?, ¿por qué han crucificado a Jesús? se preguntarían.
- ¿Es que no somos capaces de soportar la presencia y la mirada, la palabra y el comportamiento del hombre justo entre nosotros?

De pronto, un hombre, (al que los discípulos no reconocen, pero el lector sí), caminante como ellos, se les acerca, quiere hacer camino con ellos para acompañarlos en ese proceso personal, en esta búsqueda común, que están viviendo y para ayudarlos en sus deliberaciones, discusiones, dudas...

[14] El Catecismo de la Iglesia Católica enseña: "El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar" (n.27).

No pocos seres humanos van solos por la vida, sin saber de dónde vienen, sin conocer el sentido de la vida y de la muerte… Necesitan que alguien se acerque a ellos para acompañarlos, escucharlos, alentarlos… En momentos de oscuridad, de perplejidad, de dolor… se agradece una presencia amiga que ilumine y comparta una palabra de esperanza, desde la cercanía, la gratuidad, el desinterés...

Hagamos un alto en el camino de la vida y pensemos. No estamos solos en la vida. Dios, misterio de amor y de gracia, nos funda y nos fundamenta, nos sostiene y nos alienta, y, al final, nos tomará de la mano y nos adentrará en su regazo de Padre/Madre por toda la eternidad.

"En Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17, 28). Esta es la convicción de Pablo. San Agustín lo expresaba con otras palabras: "Dios es *interior intimo meo, superior summo meo*" ("Dios está más presente a mí que yo a mí mismo, Dios está presente con mayor profundidad en mí que yo en mí mismo")[15].

No vamos solos por los senderos de la historia. Hay alguien que camina a nuestro lado, que va con nosotros; es Jesús que sale a nuestros caminos y se hace compañero nuestro, nos escucha y nos habla, nos abre un horizonte inmenso de luz y nos hace renacer a la esperanza. No le demos la espalda ya que "el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre" (GS, 22).

La Iglesia manifiesta esta misma convicción mediante su oración:

"Ando por mi camino, pasajero
y a veces creo que voy solo sin compañía,
hasta que siento el paso que me guía,
al compás de mi andar, de otro viajero.

No lo veo, pero está. Si voy ligero,
Él apresura el paso…

Y, cuando hay que subir monte (Calvario
lo llama él), siento en su mano amiga,
que me ayuda, una llaga dolorosa"[16].

La Iglesia es signo de Jesús en medio de los pueblos y naciones, en el seno de la humanidad. La Iglesia quiere ser compañera de todos y de cada uno de los seres humanos. Por eso Juan Pablo II enseña que "el hombre es el camino primero y fundamental de la Iglesia", especialmente el pobre, el enfermo, el desvalido, el excluido, el abandonado, el ultrajado… Pero no olvidemos lo que poco antes el Papa había dicho: "Jesucristo es el camino principal de la Iglesia, Él mismo es nuestro camino «hacia la casa del Padre»" (cf. Jn 14, 1ss.) y es también "el camino

[15] S. AGUSTÍN, *Confessiones*, c. 6, n. 11, PL 32, 688.
[16] *Himno Litúrgico* de la Hora Intermedia del 1er. Viernes.

hacia cada hombre". Por consiguiente, también la fórmula del hombre como primer camino de la Iglesia prosigue así: "camino trazado por Cristo mismo, camino que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención"[17].

La Iglesia quiere ser hogar acogedor para todos, especialmente para quien no lo tiene, para quien lo busca, para quien pregunta, de tal modo que nadie se sienta extraño en ella. Quiere ser "recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y paz para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando"[18]. La Iglesia de la esperanza, la Iglesia esperanzada que comunica y da esperanza a tantos que ya no esperan o esperan poco... No nos cansemos nunca de dar esperanza y de ofrecer razones para esperar, para vivir...

La Iglesia quiere ayudar a todos a descubrir e interpretar con autenticidad los signos de Dios en estos tiempos, a leer las Escrituras Santas con nuevos ojos y a preguntar qué nos dice Dios a quienes las leemos hoy.

"Pero sus ojos no lo reconocieron" (v. 16)

El viajero es un conocido al que no reconocen por una serie de circunstancias que irán descifrando e interpretando poco a poco. De todos modos, lo acogen con respeto y esperanza y lo tratan como un "tú". "Cuando alguien es reconocido como un tú (...) es siempre "gracia" y oportunidad para darse con más verdad, en un proceso de reconocimiento personal, de enriquecimiento y de saber quiénes somos"[19].

Pero, ¿por qué no lo reconocen? ¿No era este viajero Jesús de Nazaret con el que habían convivido desde Galilea hasta la pasión? ¿Qué ha ocurrido para que ellos no lo reconozcan en el camino hacia Emaús, aunque presientan ya algo de su "identidad"? ¿Qué ha pasado?

Para reconocer a Jesús resucitado no bastan los ojos de nuestro cuerpo ya que la resurrección de Jesús no es el retorno a este mundo y a esta forma de existencia. Jesús entra en virtud de la resurrección en el mundo inefable de Dios, es acogido en su Reino definitivo. Por eso es necesario que el hombre sea agraciado por el Señor y reciba una nueva luz procedente del misterio de Dios para poder reconocerlo. Sólo cuando el ser humano recibe esa gracia y esa luz puede "pasar de los signos al misterio", reconocer al "viajero" y clamar: es el mismo Jesús crucificado pero resucitado, en la gloria de Dios; puede decir como el apóstol Tomás: "¡Señor mío y Dios mío!" (Jn 20, 28). Santo Tomás de Aquino, con su finura espiritual y su

[17] JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis* (4-III-1979), nn. 13 y 14, en *AAS* 71 (1979).

[18] *Plegaria Eucarística, V/b.*

[19] B. BUCKER, "Aporte: ficha 2: Reconocer una presencia amiga", en *Por los caminos de Emaús*, Lima, Conferencia de Religiosos del Perú, 2001.

agudeza sapiencial, dijo de Tomás: "*vidit vulnera, sed credidit Deo*", "vio las heridas, pero creyó a Dios".

Walter Kasper escribe unas palabras iluminadoras a este respecto:

> "Dios es quien revela y lo que Él revela es su propia gloria. Pero la revela en el rostro de Jesucristo. Por tanto, «se ve» en la «doxa» de Dios al crucificado anteriormente, es decir, se contempla la doxa de Dios como glorificación del Crucificado"[20].

"El les dijo: ¿qué conversación es esa que traéis mientras vais de camino? Ellos se detuvieron preocupados" (v. 17)

Es el tiempo del encuentro, de las palabras, de las preguntas, de la escucha... El diálogo con Jesús va liberando de temores, miedos, dudas... a los discípulos y los va preparando para reconocerlo. Es el tiempo del discernimiento que les permite dejarse interpelar por la Palabra de Dios.

– Jesús les pregunta: ¿de qué vais hablando por el camino?, ¿qué os preocupa?, ¿por qué vais tristes?, ¿está vuestro corazón herido?, "¿de qué discutíais entre vosotros mientras vais caminando?" (v. 17). Jesús se adentra en su conversación, en su corazón.
– "Uno de ellos, llamado Cleofás, le contesta extrañado y, tal vez, un poco contrariado: ¿eres tú el único que, habiendo estado en Jerusalén, no sabes las cosas que en estos días han pasado en ella?" (v. 18).

Era normal decir esto ya que Jesús de Nazaret había sido condenado a muerte y crucificado. Era el tema de conversación en todos. Jesús era muy conocido.

Él insiste y les pregunta de nuevo: "¿Qué cosas han pasado?" ¿Qué ha ocurrido? Decidme. Contadme. Os veo tan preocupados e inquietos. Con una fina y sabia pedagogía, Lucas intenta que nos adentremos en el diálogo, que nos impliquemos en la conversación.

Es el momento en que aquellos discípulos abren su corazón al que se les ha unido en el camino y le responden con palabras sinceras aunque entrecortadas por la emoción:

[20] W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, [8]1992, 172. Respecto a las apariciones del Resucitado, Olegario González de Cardedal dice: "Los relatos de las apariciones constituyen el punto de inserción de Jesús en el mundo y la referencia a nuestra historia, en clara conciencia de que la realidad del Resucitado no es descriptible ni fijable. Quienes han recibido las apariciones-autorrevelaciones de Jesús no han intentado demostrarlas ni han tratado de revivirlas después sino sólo testimoniarlas, reconstruyendo todo lo anterior a la luz del Resucitado, iniciando una historia nueva y poniéndose a su servicio.(...) Las apariciones fueron recibidas, comprendidas y correspondidas como: revelación de Jesús y encuentro con Jesús, transformación de los discípulos en hombres nuevos, capaces de comprender lo anterior y comenzar un futuro nuevo, renacimiento del pueblo de la alianza, como pueblo rehecho por Jesús su Mesías, surgimiento de la Iglesia, comienzo de la misión, primero a los judíos y luego a todos" (ID., *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, 131-132).

"Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados lo condenaron a muerte y lo crucificaron".Estas palabras son como un evangelio en síntesis.

"Nosotros esperábamos que sería Él el que iba a liberar a Israel; pero..." (v. 19). Los discípulos se hacen eco de la esperanza del pueblo judío que esperaba un Mesías, entendido de diversas formas por los distintos grupos existentes. Con todo, esta esperanza se desvanece ya que da la impresión de que no dejan lugar a la intervención de Dios: "hace tres días que sucedió esto" (v. 21b).

Con todo los discípulos añaden: "es verdad que algunas de nuestras mujeres (...) al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una visión de ángeles, que decían que Él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a Él no lo vieron" (v. 22-24). Si antes decíamos que la esperanza se desvanecía, ahora afirmamos que el desconcierto es grande ya que los discípulos están ante "una presencia ausente" de Jesús (v. 23) ya que "no encontraron el cuerpo de Jesús".

Jesús los escucha en silencio y con verdadero amor e interés. Están hablando de Él. Los discípulos saben, pero no han llegado a conocer el significado último y decisivo de lo que narran y cuentan. Necesitan una luz superior.

Entonces Jesús toma la palabra de nuevo y les habla desde dentro mientras prosiguen por el camino. No hace milagros para deslumbrarlos ni para someterlos, ni para ahorrarles la fe, sino que interpreta a la luz de las Escrituras los mismos acontecimientos que comentaban ellos. El Jesús resucitado no hace de ordinario milagros, sino que celebra banquetes pascuales con sus discípulos en los que se autorrevela: son las cristofanías pascuales, como en este relato.

Jesús los corrige con amor y sinceridad y les revela la identidad del Profeta que encarna Él, que es Él. No habían entendido las Escrituras ni que el Mesías tuviera que pasar por el sufrimiento y la cruz para llegar así a la gloria de la resurrección.

"Insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas" (v. 25). Aquellos discípulos están aturdidos, bloqueados; no entienden, no comprenden nada. Por eso, Jesús les dirige unas palabras cuya finalidad no es afearlos, sino despertarlos y ponerlos en el camino adecuado para reconocerlo.

Como excelente conocedor de las Escrituras –hablan de Él–, como maravilloso exegeta de Dios (cf. Jn. 1,18) y como admirable catequista, Jesús les interpreta las Escrituras, que revelan el designio salvífico de Dios y muestran su acción salvadora, y les dice: "¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Y, comenzando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre Él en todas las Escrituras..." (v. 27).

El discípulo de Jesús es llamado e invitado a recorrer y meditar una y otra vez este itinerario que parte de Moisés, pasa por los profetas y llega hasta el propio Jesús. Conocer las Escrituras nos permite conocer a Jesucristo.

El Mesías anunciado por los profetas y esperado por Israel se identifica con la figura del Siervo de Yahvé: es un Mesías sufriente que entrega su vida por la salvación de la humanidad. Dios nos desborda, está más allá de nuestros cálculos y previsiones; el discípulo debe desprenderse de su idea de un Dios hecho a su medida...

Pero Dios no lo dejará en el olvido ni en la noche del sepulcro, sino que lo resucita y lo glorifica, acreditándolo y dándole la razón ante los poderes del mundo que lo mandaron a la cruz. "La resurrección del Mesías crucificado constituye así el principio hermenéutico cristiano, su punto de inflexión y novedad respecto al Judaísmo (y al Islam). No es la expresión de una esperanza final para los muertos, en la que siguen creyendo judíos y musulmanes. Es la resurrección del Crucificado, el triunfo presente de aquel a quien los mismos jerarcas de Israel han condenado"[21]. Jesús los ilumina para que puedan conocer el sentido profundo de las Escrituras y así ponerse en el camino correcto para reconocerlo.

En Jesús se cumplieron todas las Escrituras: "Jesús es el Mesías, el Siervo de Yahvé, el Hijo del Hombre, el Señor, el Hijo de Dios". Creemos que Jesús es el Verbo de Dios encarnado, la presencia de Dios en nuestra historia, el Emmanuel: "el Verbo se hizo carne y puso su tienda en nuestra orilla" (Jn 1, 14). En la Cruz de Cristo se revela la misericordia y el perdón de Dios; la resurrección de Cristo es el sí absoluto de Dios a la vida.

Ellos lo escucharon sobrecogidos y emocionados cuando les hablaba, aunque no acababan de entender todo y del todo. De todos modos, algo iba naciendo y creciendo en sus corazones. Después que lo reconocieron dirán: "¿no estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?" (Lc 24, 32).

"La luz de la Palabra fundía la dureza de sus corazones y les «abría los ojos»". Aquellos discípulos van cambiando por la acción sanadora y elevante, transformadora e iluminadora, del desconocido, que es Jesús (v. 15).

Entre las sombras del día que ya declinaba y la oscuridad que se cernía, aquel Viandante era un rayo de luz que despertaba la esperanza y abría sus ánimos al deseo de la luz plena[22] (v. 21).

21 X. PIKAZA, *o. c.* 152-153. Cf. K.RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1966; O. SEMMELROTH, "La Iglesia como sacramento de salvación", en *Mysterium Salutis IV/I*, Madrid, Cristiandad, 1975, 21-370.

22 JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 1.

Llegaron a Emaús: ¡quédate con nosotros, Señor! (vv. 28-32)

Y por fin llegaron a su aldea, a su calle, a su casa, a lo de siempre, a lo que dominaban. Era su Emaús, el de siempre. Los recuerdos se agolpaban en sus mentes y las emociones en sus corazones. No es desde el exterior, en el camino, donde los discípulos alcanzan la experiencia decisiva del encuentro, sino en el interior, en torno a la mesa.

"Al llegar a la aldea adonde iban, Jesús hizo ademán de seguir adelante" (v. 28).

¿Se acabó todo al llegar a la aldea? ¿Se despidieron y cada cual se marchó por su camino con la agradable experiencia de haberse conocido y con la esperanza de poder volver un día a encontrarse de nuevo? Las palabras de Jesús sugieren esto. Estoy seguro que el corazón de aquellos discípulos, que ya ardía por el camino, se quedó desconcertado.

Los discípulos suplicaron al compañero de camino y le insistieron: "quédate con nosotros, que la tarde está cayendo y el día ya ha declinado" (v. 29).

Le ofrecen hospitalidad y acogida, compañía y comensalidad.

¡Señor! ¡Qué maravilla hiciste con ellos! Tú saliste a su encuentro, e infundiste en sus almas el deseo de Ti! El hombre no te desearía a Ti si Tú no le hubieras inspirado en él el deseo de conocerte, de amarte...

¿Cómo dejarlo solo por aquellos caminos, si él había salido a nuestro encuentro en nuestra soledad? ¿Cómo abandonarlo en los inicios de la noche si él nos había iluminado en la oscuridad de nuestra confusión, de nuestras dudas, de nuestras incertidumbres? ¿Cómo no ofrecerle hospitalidad si no había lugar para cobijarse? ¿Cómo no acogerlo y amarlo si él nos había ganado ya el corazón?

El Señor aceptó la amistosa invitación y entró en su casa para quedarse. ¡Qué detalle! Es el tiempo de la intimidad, de las confidencias amistosas, de abrir el corazón a los demás, de revelarse uno al otro... Jesús se revela a los discípulos y se les da.

Somos conscientes de que "alguien", que nos desborda, nos acompaña en la existencia de cada día. Él está dentro de nosotros. Recordemos la experiencia de San Agustín, uno de los grandes buscadores de Dios: "Yo te buscaba, Señor; y te buscaba mal; te buscaba fuera y Tú estabas dentro de mí". "¡Oh Hermosura soberana!, tarde te conocí, tarde te amé"[23].

Dios es misterio de amor que nos fundamenta, nos inunda, nos rodea, nos acompaña, nos explica. Sin Dios ni me entiendo ni me explico: "*amor, ergo sum*", "soy amado, luego existo" (San Agustín). Dios es el amigo del hombre; Dios siem-

[23] S. AGUSTÍN, *Confessiones*, c. 27, n. 38, PL 32, 795.

pre se acuerda del hombre. Por eso tenemos que adorar a Dios y amarlo con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas.

Algunas veces, en medio de los ruidos y voces del mundo, parece como si estuviéramos solos en el mundo, en el cosmos. Y se levanta entonces en nosotros esa súplica y petición: quédate con nosotros, no te vayas sin nosotros, no nos dejes solos. Si te vas sin nosotros, es lo peor que nos puede suceder.

La Iglesia en su oración litúrgica así lo expone:

"Detente con nosotros,
la mesa está servida,
caliente el pan y envejecido el vino"[24].

"Estáte, Señor, conmigo
siempre, sin jamás partirte,
y, cuando decidas irte,
llévame, Señor contigo"[25].

¡Qué bueno que te quedaste en la tarde inolvidable de Emaús!
¡Qué bueno que te quedaste con nosotros para siempre!

Y cuando entraste en su casa, te acogieron y te ofrecieron lo poco que tenían: una estera para sentarte y descansar del camino, una vela para veros, un trozo de pan para saciar tu hambre, un poco de vino para levantar el ánimo y, sobre todo, mucho cariño...¡Se sintieron tan contentos, tan gozosos... a tu lado!

Por el camino no te reconocieron del todo, aunque presentían en lo más hondo del corazón...La explicación de las Escrituras sólo hizo "arder" sus corazones. Desentrañemos más este momento del encuentro:

a) Jesucristo toma la iniciativa

"Cuando el encuentro llega a su plenitud, a la Palabra le sucede el «Pan de vida», con el que Cristo cumple de forma suprema su promesa de "estar con nosotros todos los días, hasta el fin del mundo" (cf. Mt 28, 20)[26]. El misterio se hace más intenso y se adentra en el mundo, en ellos. Jesús, el invitado, preside la cena y está entre ellos como el que sirve. Su palabra se hace pan partido para poder compartirse.

"Cuando estaba sentado a la mesa con ellos, Jesús tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a ellos" (Lc 24, 30).La repetición de los cuatro verbos (se pone a

[24] *Himno Litúrgico* de II^a Vísperas del 1er. Domingo.
[25] *Himno Litúrgico* de Laudes del 2º Miércoles.
[26] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 2.

la mesa, toma el pan, lo bendice y se lo da) evoca la multiplicación de los panes y la Última Cena y nos hace recordar la comensalidad de Jesús con sus discípulos.

El corazón de aquellos hombres se sobresaltó. Esas palabras no eran del todo nuevas para ellos. Las habían escuchado antes... ¿Qué estaba ocurriendo ante ellos?

b) Los discípulos lo reconocieron al partir el pan (vv. 30-32)

No ha sido suficiente la interpretación de las Escrituras, ni la exégesis acerca del valor del sufrimiento y de la muerte por los otros. Para reconocer al resucitado es necesario dar un paso más, hay que avanzar en su camino, acercándose a la mesa compartida. Ahora, en casa, en torno a la mesa, los discípulos hacen la experiencia decisiva del encuentro: reconocieron a Jesús al partir el pan. Su débil esperanza –"nosotros esperábamos"– renació de nuevo.

Los ojos de aquellos hombres se abren ahora y lo reconocen al partir el pan. Aquellos ojos que antes estaban como impedidos para ver, ahora ven estremecidos, sobrecogidos, agradecidos, maravillados. ¡Es Jesús! ¡Es el Señor! ¡Ha resucitado Jesús! gritaron llenos de gozo. "Una vez que las mentes están iluminadas y los corazones reconfortados, los signos «hablan»"[27].

¡Señor!, tu rostro, tu mirada, tus manos, tus acciones, tus palabras los llenaron de luz y les hicieron ver, recordar y comprender. Al romper el pan, Jesús les reveló la novedad más grande: Él es el Resucitado.

Descubrieron que los gestos, que acababas de realizar, eran los mismos que te habían visto hacer en la multiplicación de los panes cuando diste de comer a tantos seres humanos. Con todo, "el gesto de Jesús en Emaús no tiene la función de dar fundamento al rito sacramental: el narrador no refiere ni las palabras sobre el pan ni su manducación por los discípulos. Porque en Emaús el signo está hecho para el reconocimiento y para la relectura de la serie de signos a los que remite el gesto"[28].

¡Qué bueno que filtraste unas gotas de fe en sus pupilas secas y opacas!
¡Qué bueno que les diste un rayo de luz para poder reconocerte!
¡Qué bueno que a nosotros nos has regalado la fe!

[27] *Ib.*, n. 14. O. González de Cardedal escribe: "Lucas utiliza un vocabulario litúrgico, habla de la fracción del pan (Hch 2, 42.46; 20,7.11) y afirma que aquellos dos peregrinos "lo reconocieron en la fracción del pan" (24,35); en adelante todos lo podrán reconocer en la Eucaristía donde Él parte el pan y es el pan partido" (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Cristología", *o. c.*, 153).

[28] J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca, Sígueme, 1992, 166.

Desaparecieron de ellos el miedo y el temor, la angustia y la desilusión, la oscuridad y la tristeza. De pronto la esperanza y la alegría inundaron sus personas: ¡Resucitó Cristo, esperanza nuestra, esperanza del mundo!

El Resucitado los transforma desde dentro y los llama a vivir esa nueva vida en la realidad de cada día, aunque esté atravesada por el sufrimiento, la persecución, el conflicto.

En nuestros días, no son pocos dentro de la comunidad cristiana y fuera de ella los que tienen "los ojos impedidos para ver al Resucitado". No bastan las teorías para abrir los ojos.

Como los discípulos de Emaús, los cristianos del s. XXI podemos reconocer al Señor y comprender lo que ha hecho por nosotros en la celebración de la Eucaristía. San León Magno afirmó: "lo que era visible en Cristo se conserva en los sacramentos"[29].

Es necesario el milagro de la gracia iluminadora de Dios para conocer a Jesús. Por eso con la Iglesia, suplicamos y pedimos al Señor:

> "Repártenos tu cuerpo,
> y el gozo irá alejando
> la oscuridad que pesa sobre el hombre"[30].

Terminamos con esta sugerencia: así como aquellos discípulos reconocieron a Jesús al partir el pan, también nosotros deberíamos ser reconocidos como cristianos "al partir, compartir y regalar nuestro pan", sabiendo que ese pan en primer lugar eres tú mismo y después tus cosas, tus bienes, tus posesiones... ¿De verdad estamos siendo o intentamos ser regalo, don para los que están a nuestro lado, para los que están lejos?

c. El Señor desapareció de la vista de aquellos hombres.

Poco después Jesús desapareció de su vista. ¿A dónde se fue? Alguien desde Latinoamérica ha dicho: "Él se fue para dentro de ellos". Jesús no los abandonó ni los dejó solos; permanecerá con ellos y con nosotros para siempre bajo los signos sacramentales del "pan y del vino".

"Este relato quiere ante todo sugerir a sus lectores cristianos que la «fracción del pan» es y sigue siendo para ellos el signo por excelencia de la presencia del Resucitado, el lugar donde pueden y deben descubrir esta presencia, y a partir del cual podrán dar testimonio de la resurrección"[31].

[29] San León Magno: "Segunda homilía sobre la Ascensión", 61.
[30] *Himno Litúrgico* de IIª Vísperas del 1º Domingo.
[31] J. DUPONT, "Les disciples d'Emaüs (Lc 24, 13-35)", en AA. VV., *La Pâque du Christ, Mystere de Salut: Mélanges offerts au Père François-Xavier Durrwell pour son soixante-dixième anniversaire avec un*

Señor, Tú sabes que en los pliegues más profundos del corazón humano has sembrado la semilla de la esperanza. Por eso, el hombre es un ser que espera más allá de las evidencias, de las tragedias, de las desgracias, de las hecatombes. Yo no concibo al ser humano –hombre y mujer– sin esperanza.

La Eucaristía reafirma y renueva nuestra débil esperanza ya que en ella y por ella pasamos de la muerte a la vida, de la tristeza a la alegría, de la dispersión a la comunidad, de los gozos de este mundo a pregustar ya en esta tierra los bienes del Reino de Dios.

"Porque, Señor, yo te he visto
y quiero volverte a ver,
quiero creer.

Tú que diste vista al ciego
y a Nicodemo también,
filtra en mis secas pupilas
dos gotas frescas de fe"[32].

Y, levantándose al instante, se volvieron a Jerusalén (vv. 33-35)

Han reconocido y visto al Señor que se les ha mostrado vivo. La alegría es inmensa y sienten la necesidad de comunicarla y de compartirla con los demás. Acompañemos a estos discípulos en su vuelta a Jerusalén.

Al principio, el viaje de estos discípulos era de huida y de alejamiento de la comunidad de los hermanos; ahora, el viaje ha cambiado de signo: es el reencuentro con los hermanos y el comienzo de la misión.

Volvieron a la fraternidad de Jerusalén que habían abandonado pensando que todo había terminado. Su vuelta es el fruto del encuentro con el Señor y de la transformación interior que el Espíritu Santo ha realizado en ellos. Aquellos hombres pasaron de la dispersión a la comunión, de la di-misión a la misión, del alejamiento a la comunidad, de la ceguera a la luz, de la desilusión a la esperanza. De igual modo nosotros, cristianos del s. XXI, participando en la Eucaristía, sacramento de la Pascua de Jesús, y haciendo pascua –paso–, con Jesucristo pasamos de la esclavitud del pecado y de la ley a la libertad de los hijos de Dios, de la muerte a la vida, del temor a la esperanza, de la indiferencia ante los demás a la compasión de los desamparados, del odio y el rencor al amor y al perdón, de la violencia a la paz, de la lejanía de Dios a la cercanía a Dios. El dinamismo de la Eucaristía ha de trans-

témoignage du jubilaire, Paris, Cerf, 1982, 167-195. Cf. PH. BÉGUERIE, *Sur le chemin des hommes. Les Sacrements*, Paris, Cerf, 1974; L. BOFF, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Santander, Sal Terrae, 1977; PH. BÉGUERIE y C.DUCHESNEAU, *Para vivir los sacramentos*, Madrid, PPC, 1991; W. KASPER, *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 2005.

[32] *Himno Litúrgico* de Laudes del 2º Martes.

formar nuestra vida y ha de ser fermento de cambio en nuestra historia y en la de los pueblos.

Sabemos muy bien que sin esperanza todo queda paralizado: sin esperanza no hay misión. Haber visto al Resucitado, exige su testificación. El encuentro con el Resucitado nos hace ser testigos suyos con fortaleza y perseverancia, con valor y atrevimiento, con paciencia y disponibilidad para cargar con la cruz y dar la vida por el Señor y su Evangelio.

En Jerusalén encuentran reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: "¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón! Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en el partir el pan" (Lc 24, 33-35). La palabra de estos discípulos se une y vincula al testimonio, al kerigma de Simón Pedro[33].

Ahora les corresponde a ellos continuar la obra comenzada por Jesús que se la confió (cf. Mt 28, 18-20). Es una tarea inmensa que supera y desborda las fuerzas humanas, pero el Resucitado estará con ellos hasta el fin de los siglos (Mt 28, 20) y recibirán el don del Espíritu Santo, que con el Padre, les dará. Este Espíritu Santo los alentará en el camino del servicio apostólico y les dará la fortaleza necesaria para predicar el Evangelio en todos los lugares del mundo (Hch 2, 1ss) "en medio de las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios" (LG 9).

En nuestros días, somos nosotros –la Iglesia– quienes tenemos que anunciar a Jesucristo a todos los hombres y mujeres del mundo.

Ayudados con la gracia divina, salgamos a los caminos y cruces del mundo, a las calles y plazas de las ciudades, a los nuevos areópagos y escenarios del mundo, a anunciar con obras y palabras a Jesucristo, Redentor y Salvador de la humanidad[34]. En efecto, "no hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios"[35] y "no habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo"[36]. No interrumpamos la transmisión del "kerigma" en las familias, convirtiéndolas en lugares de indiferencia religiosa, en espacios vacíos de oración, en ámbitos en los que no se realiza ni se favorece la iniciación cristiana de los hijos. Ellas han de ser comunidades evangelizadoras. Mantengamos viva la memoria de Dios en el mundo[37].

[33] F. G. BRAMBILLA, *El Crucificado resucitado*, Salamanca, Sígueme, 2003, 311-331

[34] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Anunciar a Jesucristo en nuestro mundo con obras y palabras*, Madrid, Edice, 1987. Cf. ID., *Impulsar una nueva evangelización*, Madrid, Edice, 1990; CONSEJO NACIONAL DE MISIONES, *Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*, Madrid, Edice, 1992.

[35] PABLO VI, Exhortación Ap. *Evangelii Nuntiandi* (8-XII-1975), Madrid, PPC, 1984, n. 22.

[36] *Ib*. n. 75.

[37] JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio* (7-XII-1990), Madrid, PPC, 1991; F. SEBASTIÁN, *Nueva Evangelización*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1991.

3. Reflexión teológica sobre la Eucaristía

Llegamos al último tema de nuestro trabajo. El Señor nos ha regalado la Eucaristía. A nosotros nos corresponde, entre otras cosas, adentrarnos en este misterio de amor y de gracia para conocerlo bien ya que "la Eucaristía es un don demasiado grande como para admitir ambigüedades y reducciones" (EdE, 10), por eso "no es lícito ni en el pensamiento, ni en la vida, ni en la acción quitar a este sacramento, verdaderamente santísimo, su dimensión plena y su significado esencial. Es al mismo tiempo sacramento-sacrificio, sacramento-comunión, sacramento-presencia" (RH 20). Les propongo hacer este itinerario bíblico-teológico que desembocará en la contemplación de la Eucaristía que "contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra pascua" (PO 5).

3.1. Las fuentes de la Eucaristía

Jesús anuncia, promete, instituye la Eucaristía en varios momentos de su vida y ministerio que son recogidos por los evangelistas. A continuación presentamos los actos más importantes a los que les remito.

La multiplicación de los panes (Jn 6, 1-15). En este acontecimiento, Jesús no es el invitado, sino que es el anfitrión (cf. Mc 6, 34-44; Mt 14, 13-21; Lc 9,12-17; Jn 6, 1-15) que invita y el servidor de la mesa. Estos gestos constituyen un símbolo de la entrega plena y generosa de su vida entera al servicio del Reino de Dios y del Dios del Reino. Estos relatos no son retroproyecciones eucarísticas y pospascuales sino que son históricos. Podemos decir algo más. Jesús nos ofreció en la multiplicación de los panes y de los peces una anticipación de la Eucaristía o, según otros autores, un signo del banquete de los hijos de Dios. X. Basurko escribe a este respecto: "Parece que lo más probable es que la tradición primitiva haya reconocido muy pronto una significación mesiánica en el milagro de los panes, y que luego le haya añadido la interpretación eucarística a la luz del culto eclesial" (v. 34a). Terminamos con el gesto de Jesús que nos interpela: ante la intención de quienes intentaban venir a tomarle por al fuerza para hacerlo rey, Jesús huyó de nuevo al monte él solo (Jn 6, 15).

Las comidas que Jesús compartió con los pobres, los pecadores (Mc 2, 16-22; Mt 9, 10-13; Lc 7, 34; 14, 12-14; 15, 1-2). Estos banquetes muestran una nueva imagen de la salvación que trae Jesús y revelan un nuevo semblante de Dios. Los fariseos y escribas piden a Jesús razón por la qué acoge a los pecadores y come con ellos. Jesús aduce como razón última y definitiva de su comportamiento la actitud del Padre celeste que acoge al hijo pródigo y le ofrece un banquete, y hace salir el sol sobre justos e injustos (cf. Mt 5, 44-45). Digamos también que Jesús prefiguró en estas comidas la Eucaristía y el banquete mesiá-

nico y la consumación del Reino de Dios. Finalmente, ante el escándalo de los fariseos, Jesús les dice: "misericordia quiero, que no sacrificio" (Mt 9, 13). "Las comidas con los publicanos y los pecadores, las multiplicaciones de los panes, las comidas con sus discípulos, todas ellas orientadas internamente por la dinámica del Reino son, efectivamente, el contexto general y la clave interpretativa del Última Cena" (v. 34b).

La promesa de la Eucaristía. En la Sinagoga de Cafarnaum, Jesús prometió la Eucaristía (Jn 6, 22-59). El Señor nos invita a buscar el alimento que no perece y permanece para la vida eterna (v. 26). Este alimento nos es dado por el Hijo del Hombre, Jesucristo, (v. 27), y es el pan de la vida. El pan de la vida, bajado del cielo (v. 50). Más aún, este pan es el Cuerpo y la Sangre de Cristo (cf. v. 51. 54. 55. 56). Ante la promesa hecha por Jesús, "muchos de sus discípulos dijeron: "Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo? (...) Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con Él" (v. 66). Jesús dijo entonces a los Doce: "¿También queréis vosotros marcharos?" Le respondió Simón Pedro: "Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (Jn 6, 66-68).

La Institución de la Eucaristía. En el Cenáculo de Jerusalén, la víspera de su pasión, Jesús instituyó la Eucaristía. Han llegado hasta nosotros cuatro relatos de esta institución: 1 Co 11, 23-26; Lc 22, 15-20; Mc 14, 22-25; Mt 26, 26-29. En todos ellos hay una coincidencia esencial que aparece en estas palabras de Jesús: "Esto es mi Cuerpo que se entrega por vosotros"; "Este es el cáliz de mi Sangre ". La Última Cena anticipa profética y simbólicamente la muerte de Jesús en el pan partido y compartido y en el cáliz distribuido entre los comensales. La nueva alianza de Dios con los hombres (cf. Jr 31, 31) y la muerte expiatoria de Jesús por nosotros (cf. Is 52, 13-53, 12) son el don salvífico presentes en su cuerpo entregado y en su sangre derramada"[38]. K. Rahner escribe a este respecto: "la realidad designada con la palabra "eucaristía" quedó fundamentada en la cena de Jesús (cf. sobre todo Lc 22, 14-23 y 1 Co.11, 23-26)"[39].

La Eucaristía viene del Señor, como dijo San Pablo a los cristianos de Corinto: "*apo tou Kyriou*". Afirmamos y sostenemos que hay una continuidad entre el Jesús histórico y lo que celebran las Comunidades Cristianas y lo que nos cuentan los relatos evangélicos. Los relatos no son creados por la Comunidad cristiana primitiva, sino que son históricos; están "liturgizados" pero sin perder su carácter histórico. Los relatos están influenciados por categorías tomadas del Antiguo Testamento, sin que esto signifique que hayan sido inventados. "Los relatos

[38] R. BLÁZQUEZ, *La esperanza en Dios no defrauda*, Madrid, BAC, 2004, 102.
[39] K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, 488.

están revestidos de categorías literarias y litúrgicas, pero en el fondo, la comunidad conecta con la intención fundamental de Jesús"[40].

"Jesús celebra la Última Cena y la instituye como testamento en el cual Él compendia todo su ser y su obrar mesiánicos, los condensa en un don visible, incluso comestible, y los deja en herencia como sacramento. Así, la Cena del Señor no sólo ha de explicarse por el conjunto de la vida de Jesús, sino que es esta totalidad condensada en un símbolo"[41].

Las comidas de Jesús como Resucitado con sus discípulos (Lc 24, 13-32; Mc 16, 14)[42]. Un teólogo de nuestros días vincula la Eucaristía a Jesucristo y a la Iglesia y afirma: "la Eucaristía es una creación de Jesús y una recreación eclesial que suma y asume toda la experiencia del Jesús prepascual, el mandato de la Última Cena antes de la despedida, la presencia y comensalidad del Resucitado, la reunificación de los discípulos, la experiencia del Espíritu y el envío misionero de los apóstoles"[43].

3.2. La celebración de la Eucaristía

Con una mirada contemplativa y agradecida acerquémonos a las primitivas Comunidades Cristianas que se reunían los domingos para celebrar la Eucaristía, el Memorial de la muerte y de la resurrección de Jesucristo.

La Comunidad cristiana de Corinto (cf. 1 Co 10, 14-22; 1 Co. 11)

En el primer texto eucarístico San Pablo afirma con claridad: "El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?" (v. 16).

El segundo texto se refiere a las reuniones litúrgicas. Parece ser que al reunirse los cristianos para la Eucaristía, tenían antes una cena comunitaria, a la que no llegaban todos puntualmente, y los primeros (solían ser los ricos) comían y bebían y esperaban a los otros (solían ser los pobres). Pablo les dice que esta reunión no es compatible con lo que pensó Jesús cuando nos confió la celebración de la Eucaristía.

En este contexto, San Pablo recuerda el kerigma de la Eucaristía: "Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue

[40] J. ALDAZÁBAL, *La eucaristía*, Barcelona, CPL, 1999, 69-72; M. GESTEIRA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid, Madrid, Ed. Cristiandad, 1983, 75-88.

[41] J. BETZ, "Eucaristía", en K. RAHNER, (ed.): *Sacramentum mundi*, vol. II, Barcelona, Herder, 1972, cols. 954ss.; M. THEOBALD, "Das Herrenmahl im Neun Testamnent", en *Theologische Quartalschrift*, 183 (2003), 257-280: en *Selecciones de Teología*, 44 (2005), 282-294 (condensado).

[42] M. GESTEIRA, *o.c.* Consulte cap. II: "La Eucaristía y la Resurrección de Jesucristo", "Las comidas de los discípulos con el Resucitado", 65-146.

[43] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "La entraña", *o. c.*, 519.

entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío. Asimismo también el cáliz después de cenar diciendo: Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces lo bebiereis, hacedlo en recuerdo mío" (1 Co 11, 23-25).

La Comunidad cristiana de Jerusalén (Hch 2, 42)

Los miembros de esta Comunidad "acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones" (Hch 2, 42). La "fracción del pan" significa la celebración de la eucaristía (Hch 20, 7; 1 Co 10, 16). Vemos, pues, que la "celebración de la Eucaristía" estaba presente en la vida de la primitiva Comunidad cristiana, junto a la enseñanza de los apóstoles, la comunidad de vida y las oraciones[44].

A mediados del siglo II, San Justino Mártir nos ofrece un hermoso testimonio de la estructura litúrgica de la Eucaristía. Insertamos aquí unos párrafos: "Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio, de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y se leen los comentarios de los apóstoles o las escrituras de los profetas... (...) Cuando hemos terminado de orar, se presenta pan y vino y agua, y el que preside eleva, según el poder que en él hay oraciones e igualmente acciones de gracias y el pueblo aclama diciendo el amén. Y se da y se hace participantes a cada uno de las cosas eucaristizadas, y a los ausentes se les envía por medio de los diáconos. (1ª apología, c.67).

La Iglesia en el s. XXI. En fidelidad y obediencia al Señor que nos mandó celebrar estos misterios: "haced esto en memoria mía" (Lc 22, 19) sigue celebrando la Eucaristía, presencialización sacramental del Misterio Pascual, es decir, del sacrificio de la cruz y de la resurrección. En este sentido, Juan Pablo II recuerda que es necesario unir "la estructura de la *memoria* con la de la *celebración*, no limitándonos a recordar el acontecimiento sólo conceptualmente, sino haciendo presente el valor salvífico mediante la actualización sacramental"[45]. La Eucaristía no es una fiesta conmemorativa celebrada por iniciativa de los discípulos para mantener vivo el recuerdo entrañable de Jesús. Es un recuerdo real objetivo: Jesús, al que se recuerda, se hace presente en la palabra y en el banquete[46].

3.3. El Misterio de la Eucaristía

Con la luz del Señor y en comunión eclesial, adentrémonos en el misterio de la Eucaristía y mostrémoslo aunque sólo podamos balbucir unas palabras sobre ella.

[44] J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1984, 98-102.

[45] JUAN PABLO II, Carta Ap. *Tertio Millennio Adveniente* (10-XI-1994), Salamanca, Sígueme, 1995, n. 31.

[46] G. L. MÜLLER, *Dogmática*, Barcelona, Herder, 1998, 723s.

Jesús está realmente presente en la Eucaristía

La Eucaristía es el sacramento de la suprema presencia de Jesucristo entre nosotros. Cristo está presente en la Eucaristía. Por una conversión, que la Iglesia llama "transustanciación", el pan se convierte en su santísimo Cuerpo y el vino en su sacratísima Sangre en virtud de las palabras consecratorias y del Espíritu Santo cuya gran obra en la Eucaristía es la "admirable conversión" de los dones sagrados en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Por eso, en las "especies sacramentales" del pan y del vino Jesucristo está presente real, verdadera y substancialmente[47].

La Eucaristía, por tanto, no es una simple evocación de la Última Cena de Jesús, ni un mero recuerdo subjetivo de la entrega de Jesús hecho por los discípulos como expresión de su amor a Cristo, sino el Cuerpo y la Sangre de Cristo: "el que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna y yo lo resucitaré el último día. Pues mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece y yo en él (...) Así el que me come, también él vivirá por mí" (Jn,6, 54).

San Cirilo de Jerusalén afirmaba: "Porque Él ha proclamado y dicho: "Esto es mi Cuerpo", ¿quién se atreverá todavía a dudar? Y si Él mismo afirmó: "Esta es mi Sangre", ¿quién podrá nunca dudar en adelante y decir que no es su Sangre? Por esto hemos de recibirlos con la firme convicción de que son el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Se te da el Cuerpo de Cristo bajo el signo de pan y su Sangre bajo el signo del vino: de modo que al recibir el Cuerpo y la Sangre de Cristo te haces concorpóreo y consanguíneo suyo" (Catequesis, 22). Vemos, pues, como San Cirilo habla de que lo que nos es dado a comer y a beber no es un alimento y una bebida ordinaria.

Ahora bien tengamos siempre presente que la presencia de Jesucristo en la Eucaristía es dinámica ya que nos impulsa y nos mueve a descubrirlo y a servirlo

[47] Pablo VI enseñó sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía lo siguiente: Se trata de "una presencia que se denomina «real» no por exclusión, como si las demás formas de presencia no fueran «reales», *sino* por antonomasia, ya que en virtud de ella Cristo entero e íntegro se hace sustancialmente presente en al realidad de su cuerpo y de su sangre" *(Encíclica Mysterium fidei (3-IX-1965)*, n. 40, en AAS 57 (1965). "Acontecida la transustanciación, las especies del pan y del vino adquieren sin duda un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada, y signo de un alimento espiritual; pero ya por ello adquieren un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que contienen una nueva «realidad», que con razón denominamos ontológica" (*Mysterium fidei*, n. 47). Cf. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Eucaristía, sacramento de vida nueva*, Madrid, BAC, 1998, 99-107. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción pastoral "La Eucaristía, alimento del Pueblo Peregrino"*, Madrid, Edice, 1999, nn.16 y 18. El Sínodo de los Obispos *de 22-X-2005* afirma en su Mensaje final: "Desde el inicio la Iglesia hace memoria de la muerte y resurrección de Jesús con sus mismas palabras y sus mismos gestos en la Última Cena, pidiendo al Espíritu Santo que transforme el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre del Señor. Con la tradición constante de la Iglesia creemos firmemente y enseñamos que las palabras de Jesús que el sacerdote pronuncia en la misa, por el poder del Espíritu, realizan lo que significan. Realizan la presencia real de Cristo resucitado" (n.7), *Ecclesia*, n.3281; 29-X-2005, 36.

en otros lugares. Benedicto XVI enseña que en "la Eucaristía, Cristo está realmente presente entre nosotros" y que "su presencia no es estática. Es una presencia dinámica, que nos aferra para hacernos suyos, para asimilarnos a Él (Homilía en Bari; solemnidad del corpus Christi").

¿Quién se nos hace presente en al Eucaristía? La teología actual responde a este interrogante. Ofrecemos estos testimonios[48].

"En la Eucaristía, el Señor glorificado sale al encuentro del hombre, no bajo la figura propia de su gloria, sino bajo una figura simbólica, que él hace suya como forma de manifestación. Cristo sale al encuentro de los hombres, ocultándose y descubriéndose a la vez, bajo el signo sacramental de una cena. En él hace presente para nosotros aquí y ahora y nos aplica eficazmente el sacrificio de su vida, con el que adquirió para todos la salvación"[49].

"El que se nos hace presente es el Cristo pascual, el resucitado, el que trasciende al hombre porque ha resucitado a una nueva existencia, el primogénito de la nueva creación, el segundo y definitivo Adán, totalmente nuevo y original, el que ya ha experimentado en la fuerza del Espíritu la glorificación escatológica y está lleno de la divinidad. El que se hace presente y quiere "ser comido" en nuestra eucaristía, ofreciéndonos la comunión con su vida divina, es el Señor, el Kyrios. No es una "cosa" la que se nos hace presente: es una persona viva la que se hace donación y alimento para unas personas vivas. Y es una persona ya gloriosa y escatológica que, por eso mismo, es cuerpo plenamente preparado para la donación y la comunión plena" (...) "Durante siglos se puede afirmar que se miraba más bien, al hablar de la eucaristía, a la pasión y muerte de Cristo, a cómo se hacía presente su sacrificio en nuestra celebración. De la resurrección, a veces, ni se hablaba. Ahora, la perspectiva prioritaria es la del Señor resucitado (...) No se nos da el Niño Jesús. Ni sólo el Cristo de la cruz. Sino el Kyrios resucitado que contiene en sí mismo, naturalmente, el misterio de la encarnación y de la redención, pero que se nos hace presente y se nos da desde su existencia glorificada"[50].

Recordemos las enseñanzas del Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica en este punto: "Sentado a la derecha del Padre y derramando el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia, Cristo actúa ahora por medio de los sacramentos, instituidos por Él para comunicar su gracia" (n.1084).

Muchas cosas más podríamos expresar en torno a la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, pero no es posible hacerlo ahora. Invitamos a los lectores a acercarse a obras teológicas actuales que desentrañan el misterio de la presencia de Cristo en la Eucaristía.

[48] G. MARTELET, *Resurrection, eucharistie et genese de l'homme*, París-Tournai, Desclée, 1972, 180.
[49] J. BETZ, "Eucaristía: Síntesis teológica del Misterio eucarístico", en K. RAHNER (ed.), *o.c.*, col. 865.
[50] J. ALDAZÁBAL, *o. c.*, 304.

¿Cómo debemos comportarnos ante Jesucristo presente en la Eucaristía en virtud de la consagración?

Ante Cristo presente en la Eucaristía en virtud de la consagración, el cristiano rinde el obsequio racional de su fe, lo acoge cordialmente, se postra en adoración ante Él, lo trata con intenso amor y profundo respeto, entra en comunicación orante y amistosa con Él, se deja transfigurar por su mirada amorosa. Desde aquí, asume el compromiso de anunciarlo con fervor y ardor a los hombres y de irradiarlo con gozo por medio de su amor al mismo Cristo que le sale al encuentro, por su mano tendida a tantos hombres y mujeres necesitados que encuentra en el camino de la vida y por su palabra que habla con unción y credibilidad del mismo Cristo.

Nunca acabaremos de dar gracias al Señor por el don y el regalo de su presencia eucarística entre nosotros. Él se quedó con nosotros hasta el final de los siglos en el sacramento del amor. Su delicia es "estar con los hijos de los hombres" (cf. Pr 8, 31). Ya nadie está solo en la vida. Pasemos largo tiempo ante el Sagrario. Pasemos a sus santas manos las personas, las esperanzas, los sufrimientos de tantos seres humanos. Valoremos y agradezcamos la presencia de Cristo en la Eucaristía.

Dediquemos tiempo a estar con el Señor presente en el Sagrario. Dejémonos mirar y amar por Él.

Con espíritu de fe y de amor pasemos por nuestra mente y corazón, por nuestra vida y comportamiento la reflexión orante que les ofrezco a continuación.

¡Verdadero cuerpo de Cristo nacido de María Virgen!

¡Verdadero Cuerpo de Jesucristo! Misterio de amor y de ternura, de cercanía y de kénosis, de encarnación y de compartición, de gracia y de salvación, de exaltación y de gloria: "El Verbo se hizo Carne y habitó entre nosotros" (Jn 1, 14).

El Verbo eterno del Padre, que estaba en su seno (Jn 1, 18) y vuelto a Él desde toda la eternidad, por un designio inefable de amor de Dios salió del Padre y vino al mundo, haciéndose hombre en el seno de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo.

Se hizo en todo semejante a nosotros, uno de los nuestros, "uno de tantos", excepto en el pecado; puso su tienda en nuestra humilde orilla y nos habló en nuestro dialecto. Su nombre era Emmanuel, Dios-con-nosotros (Is 7, 14) Conoció desde dentro lo que es el hambre y la sed, la tribulación y la angustia, la prueba y el dolor, la traición y la misma muerte. "Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre" (GS, 22).

Permaneció fiel al Padre en confianza, oración y obediencia, y en donación, entrega y servicio a la humanidad. Anunció e hizo presente el reino de Dios a tra-

vés de sus palabras, de sus obras y, sobre todo, de su muerte y resurrección: en él y por él se manifestó la bondad y misericordia de Dios. "Se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Flp 2, 8). Jesús llegó así en su abajamiento y kénosis desde el seno del Padre hasta las entrañas de la tierra. Vino desde lo más alto y llegó hasta lo más bajo. Fue entregado por nuestros pecados y culpas según las Escrituras y Él mismo se entregó.

Pero el Padre no abandonó a Jesús, el Hijo de sus entrañas, engendrado por Él desde toda la eternidad, en la oscuridad del sepulcro ni dejó que su carne experimentara la corrupción. Al tercer día lo resucitó verdaderamente de entre los muertos, lo glorificó sentándolo a su derecha en el cielo y lo constituyó Señor y Mesías, de tal modo que "no se nos ha dado bajo el cielo otro nombre en el que podamos ser salvados sino en el Nombre de Jesucristo" (Hch 4, 12).

Acerquémonos con fe y humildad a la Eucaristía. Ahí está presente el Señor. Sobre el altar y en los Sagrarios de nuestras Iglesias está el Cuerpo de Cristo que nació de la Virgen María, que fue traspasado y murió en la cruz y que fue resucitado y vive en el Espíritu Santo para siempre. Está Jesucristo.

El sacrificio eucarístico

"Nuestro Salvador, en la última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera" (SC 47).

Este texto del Concilio Vaticano II nos ofrece en breve síntesis los contenidos básicos de la fe católica sobre el sacrificio eucarístico. Invitamos a los lectores a meditar este texto conciliar sin prisas. Lo que escribimos a continuación tiene por finalidad explicar la fe de la Iglesia Católica en el sacrificio eucarístico.

Aproximación al misterio del Sacrificio eucarístico

La Eucaristía es el sacramento del sacrificio de Jesucristo. En la Eucaristía se hace presente el sacrificio de Jesucristo en la cruz, tanto en su singularidad histórica, como en su validez actual, que nunca será eliminada[51]. El sacrificio eucarístico es sacrificio de Jesucristo ya que Cristo es la víctima y el sacerdote, el sacerdote principal, que actúa a través de los sacerdotes que obran en su nombre.

En el sacrificio de Cristo en la cruz hemos de contemplar su vida y su historia. Jesús entendió y definió su vida y misión como una existencia servicial; vivió en obediencia y confianza ante su Padre y en entrega y servicio para los hombres: "no

[51] G. L. MÜLLER, *o. c.*,723

he venido para ser servido sino para servir y dar mi vida en rescate por muchos" (Mc.10, 45); "no se haga mi voluntad sino la tuya" (Mc.36). En verdad, su existencia fue una "pro-existencia". Jesús se ofrció a sí mismo en manos del Padre por la salvación de la humanidad; por eso, su sacrificio no es ritual, sino existencial y personal. Esta forma de vida caracterizada como la del Servidor de Yahvé llega a su culmen en la muerte en cruz.

En la Última Cena, Jesús hace anticipadamente partícipes a sus discípulos de su Cuerpo entregado y de su Sangre derramada, a través del símbolo del pan partido y de la copa de vino que pasó de mano en mano de los que estaban sentados en torno a la mesa, de los comensales. Este pan es "su Cuerpo entregado por todos" y la copa de vino es "su Sangre derramada por todos". La misa es auténtico sacrificio, ya que es memorial sacramental del sacrificio de Cristo en la cruz, anticipado en la Última Cena en el pan y en el vino, que eran realmente su Cuerpo y su Sangre entregados por nosotros. La Eucaristía es el memorial sacramental del sacrificio único e irrepetible de Cristo en la Cruz. En efecto, el sacrificio único e histórico de Cristo en la cruz se hace presente en el sacramento. ¿Cómo podemos explicar teológicamente esto?

Muchos teólogos han dedicado mucho tiempo y reflexión a desentrañar y explicar cómo el acontecimiento sacrificial de la cruz de Cristo puede hacerse presente en el sacramento?[52].

La Eucaristía hace presente la ofrenda de Cristo, más particularmente la ofrenda del Cristo glorioso y no sólo del Cristo crucificado. En continuidad con el drama tremendo de la Cruz, el sacrificio ha recibido un cumplimiento que hace manifiesta su eficacia. El Padre, acogiendo al Hijo de sus entrañas desde el más allá, lo ha colmado de la gloria divina.

La Eucaristía es sacrificio también de la Iglesia

Demos un paso más en nuestra reflexión teológica. El sacrificio eucarístico es al mismo tiempo sacrifico de la Iglesia. Ésta es toda su razón de ser porque en cuanto sacrificio sacramental existe en función del bien de la Iglesia y de sus miembros. "Cristo ha entregado a la Iglesia su sacrificio cruento como incruento sacrificio ritual" (J.Metz).

Por lo tanto, el sacrificio eucarístico "no es sólo la mera repetición de la ofrenda de Jesucristo en el Calvario, sino también la apropiación, por parte de la Iglesia, de aquella ofrenda, para una fecundidad más amplia".

¿Cómo es esta apropiación del sacrificio de Cristo?

Respondemos diciendo que, por una parte, es una apropiación objetiva en el sentido de que, sacramentalmente, la ofrenda del Redentor llega a ser de la Iglesia,

[52] Cf. J. Aldazábal, *o. c.*, 335-343

a través de la realización del rito instituido por Jesús durante la última Cena; y, por otra, es subjetiva ya que el sacerdote y los fieles que participan en la Eucaristía han de unirse con sus disposiciones personales a la ofrenda del sacrificio redentor[53].

Con la luz del Espíritu Santo, Maestro interior, profundicemos e interioricemos el misterio de la autodonación gratuita de Jesús:

¡Verdadera sangre de Jesucristo!

¡La Sangre de Jesucristo! Misterio de entrega ilimitada y de donación gratuita: "nos amó con un amor sin medida". Tu sangre, expresión de vida y de entrega, nos abre las puertas de un mundo nuevo, fraterno, acogedor, reconciliado.

Derramaste tu Sangre hasta la última gota por la remisión de los pecados. No te quedó ya nada. Lo diste todo. Hasta el final. ¡Todo está consumado! Tus últimas palabras fueron para tu Padre: lleno de confianza balbuciste casi sin poder hablar ya: "Tú, mi Dios". Quedaste exánime y exangüe. Te diste en gratuidad y sin interés. Nos amaste gratis. ¡Gracias, Señor! Tu sangre no era el precio exigido por un Dios airado y exigente; sino que era expresión de un amor que llegó hasta el extremo de darse y entregarse hasta el fin ¿Qué más podía hacer por vosotros?

No ofreciste víctimas de animales ni de vegetales, sino que te ofreciste tú mismo. En verdad sólo Tú eres la ofrenda santa y agradable a los ojos del Padre porque el Espíritu te había transformado y transfigurado con su fuego y te había hecho digno del Padre, Jesucristo.

"Cuánto más la Sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto a Dios vivo!" (Hb 9, 14).

Entregaste tu Sangre preciosa para lavar los pecados e iniquidades de la humanidad y de cada uno de los hombres y mujeres de la tierra, de cada uno de nosotros.

¡Qué abismo de generosidad y de amor, para redimir al esclavo entregaste al Hijo que quita el pecado del mundo! ¡Qué insondable misterio de amor! "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (1 Jn 4, 10).

Señor Jesús, derramaste tu Sangre para unir a los hombres con Dios y a los hombres entre sí. Realizaste el designio divino: hacer de la humanidad una gran familia de hijos, de hermanos y de servidores unos de otros.

Acerquémonos a la Eucaristía, y, bien dispuestos, bebamos la copa de la Nueva y Eterna Alianza de Dios con la humanidad.

[53] COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *o. c.*, 113-124. Cf. G. L. MÜLLER, *o. c.*

Alimento del Pueblo peregrino por este mundo hacia la Casa del Padre

La Eucaristía es el sacramento del banquete pascual de Jesucristo. Durante su vida prepascual, Jesús se nos ofrece como comida: "Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo: el que come de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo" (Jn.6,51), "quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna" (Jn 6, 54). El mismo Jesús nos exhorta a "buscar el alimento que permanece para la vida eterna" (Jn 6, 27). Más tarde, en la Última Cena, instituyó el banquete, al decir a sus discípulos: "Tomad y comed...; tomad y bebed" (Mt 26, 26-28). Jesús hizo partícipes a sus discípulos presentes en la Cena de despedida, de su sagrado Cuerpo entregado y de su santa Sangre derramada. La Eucaristía es un "sagrado banquete" porque la comida que allí se toma y se come es el mismo Cristo "entregado pro nuestros pecados".

Félix Lope de Vega lo dice así:

"Yo os adoro por mi dueño.
Pan, Cordero de Sión,
que darse un amo a su esclavo
es maravilla de amor"[54]

Cristo es el Buen Pastor (Jn 10, 10) que da su vida por las ovejas (Jn 10, 11): "se da a sí mismo con sus manos". Jesucristo nos da su Cuerpo y su Sangre como alimento para una vida nueva, una vida divina, ya no sometida a la muerte. Cristo nos confía y regala su Cuerpo entregado por nuestros pecados y su Sangre derramada por la remisión de nuestros pecados. Nos los confía como hizo con los Apóstoles en el Cenáculo de Jerusalén, la víspera de su Pasión y de su supremo sacrificio en el Calvario.

¿Cómo es este alimento? Ciertamente no es un alimento y una bebida ordinaria, sino que "se trata de «comer la carne de Cristo en estado glorioso, ya llena del Espíritu Santo», y de «beber su sangre es el mismo estado». Ahora bien comer y beber son esenciales: "porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida" (Jn 6, 55)[55]. Busquemos siempre el alimento que no perece y que da la vida eterna (cf. Jn 6, 27. 49-51).

¿Qué es lo que permite comer la carne y beber la sangre de Cristo?

Sin duda alguna es el misterio primordial de la Encarnación ya que en virtud de ella, Jesús se define a sí mismo como comida eucarística: "Yo soy el pan de vida" (Jn 6, 35). "La Eucaristía es verdadero banquete, en el cual Cristo se ofrece

[54] F. LOPE DE VEGA, "Al Santísimo Sacramento", poesía citada en R. CANTALAMESA, *Esto es mi Cuerpo. La Eucaristía a la luz del* "Adoro te devote" *y del* "Ave verum", Burgos, Monte Carmelo, 2005, 34.

[55] COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *o. c.*, 142. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, n. 20.

como alimento"[56]. "La eficacia salvífica del sacrificio se realiza plenamente cuando se comulga recibiendo el Cuerpo y la Sangre del Señor"[57].

En el banquete eucarístico, el Señor nos transmite la vida divina como don de toda la Trinidad, y sostiene a quienes participan en ese banquete durante su peregrinación por este mundo hacia la Casa del Padre.

"Al recibir el cuerpo eucarístico, los cristianos se unen con el cuerpo muerto y resucitado de Cristo y el fruto de esta comunión es el cuerpo eclesial. Cuerpo personal del Señor, cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial son extensión y despliegue del único misterio"[58].

Tengamos presente que la Comida eucarística no es un alimento metafórico, sino que realmente es "el pan bajado del cielo", que alimenta la vida para siempre (cf. Jn.,6, 49-51). La Comida eucarística es una comida compartida porque los comensales comen del mismo "pan" que se parte para poderse repartir y compartir entre todos (Mt 26, 26), y beben del mismo cáliz que pasa de mano en mano para ser participada por todos (Mt 26, 27). En la Comida eucarística recibimos realmente el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo como alimento que nos da la vida eterna.

Con la finalidad de ayudar a una mayor profundización del misterio eucarístico, ofrecemos a continuación una meditación teológica:

"Tomad y comed. Este es mi cuerpo entregado por vosotros. Tomad y bebed. Este es el cáliz de mi sangre derramada por la remisión de los pecados"

La Eucaristía es el sacramento del sacrificio, personal y existencial, de Jesucristo que culmina en su muerte de cruz. La Eucaristía no evoca meramente este sacrificio de Cristo, sino que lo hace sacramentalmente presente. La Eucaristía es el sacrificio de Jesucristo e inseparablemente es también el sacrificio de la Iglesia.

[56] COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *o. c.*, 142. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, nn. 12-13 y 17.

[57] JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 16. Juan Pablo II enseña: "la Eucaristía, mientras remite a la Pasión y la Resurrección, está al mismo tiempo en continuidad con la Encarnación. María concibió al Hijo divino, incluso en la realidad física de su cuerpo y de su sangre, anticipando en sí lo que en cierta medida se realiza sacramentalmente en todo creyente que recibe, en las especies del pan y del vino, el Cuerpo y la Sangre del Señor" (*Ib.* n. 55).

[58] R. BLÁZQUEZ, *La esperanza en Dios no defrauda*, Madrid, BAC, 2004, 111. La Conferencia Episcopal Española enseña que "la gran obra del Espíritu en la Eucaristía es la «admirable conversión» de los dones sagrados en el Cuerpo y Sangre de Cristo, para que los que van a recibirlos, «llenos del Espíritu formen en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu»" (*La Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, n.16). J. –M. R. Tillard escribe en esta misma dirección: "Por el cuerpo eucarístico los cristianos entran en comunión con el cuerpo del Señor, y el resultado de esta comunión es el cuerpo eclesial (...) Cuerpo del Señor, cuerpo eucarístico, cuerpo eclesial son la expresión de una sola y la misma cristología, la extensión de un único misterio, el de la reunión de todos en el nuevo espacio vital abierto en el cuerpo de Cristo sobre la Cruz" (ID., "Los sacramentos de la Iglesia", en B. LAURET y F. REFOULÉ (eds.), *La Iniciación a la práctica de la Teología. Tomo III. Dogmática 2*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1985, 423).

En el Cuerpo entregado y en la Sangre derramada se nos ofrecen el amor del Padre misericordioso que nos llama a la conversión y a la vuelta a la casa paterna donde hay abundancia de pan.

La Eucaristía es el Banquete de la Nueva Alianza en el que los participantes en ella reciben el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo: "Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida" (Jn 6, 55). Quien participa en ellos entra en comunión con el Señor haciéndose una sola cosa con Él y con cuantos se alimentan de la vida nueva en la mesa eucarística.

Jesucristo, el Buen Pastor, se hace "pasto" para alimentar a los que se acercan a ella, bien dispuesto el corazón.

Jesucristo, el Pan bajado del cielo, se hace "pan partido" para poder compartirse con todos.

Como el profeta Elías, necesitamos el "pan misterioso que nos regala Dios" para proseguir nuestro caminar por este mundo hacia la Casa del Padre.

Como el pueblo de Israel en el desierto, necesitamos el "maná bajado del cielo" para no volver al consumismo, para no caer en la idolatría.

Como los discípulos de Emaús reconocemos al Señor en la fracción del pan, nos reintegramos en la Comunidad cristiana y salimos de nuevo a anunciar el Evangelio a todos los hombres y mujeres del mundo.

Como los primeros discípulos de Jesús, necesitamos ser fortalecidos con la comida eucarística para perseverar en la fe y vivir en humildad ante Dios y en servicio ante los demás. Por eso le pedimos: "¡Señor!, danos siempre de ese pan" (Jn 6, 34); danos ese alimento que no perece y nos da la vida eterna.

La dimensión escatológica de la Eucaristía: "¡Ven, Señor Jesús!" (Ap. 22,20)

En esta presentación abreviada de la Eucaristía queremos también decir unas palabras sobre su proyección escatológica. Como ya hemos afirmando anteriormente, la Eucaristía es el sacramento de la Pascua de Jesucristo, de su muerte y resurrección, de su paso de este mundo al Padre. Por ello, la Eucaristía tiene una dimensión escatológica que no debemos olvidar. Veamos algunos testimonios:

En la Última Cena, Jesús dice: "no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios" (Lc 22, 18).

San Pablo lo expresa así: "Cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva" (1 Co 11, 26). San Juan, de igual modo, pone de relieve esta perspectiva escatológica diciendo que la Eucaristía es "alimento de vida eterna" (cf. Jn.6, 54).

S. Ignacio de Antioquía afirma: La Eucaristía es "medicina de inmortalidad".

La Didajé invitaba a los cristianos a orar: "¡Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y reúnela de los cuatro vientos, santifícala en tu reino, que le has preparado...Venga la gracia y pase este mundo...Maranatha!"[59].

"La Eucaristía es tensión hacia la meta; es pregustar el gozo pleno prometido por Cristo (cf. Jn 15, 11); es, en cierto sentido, anticipación del Paraíso y prenda de la gloria futura. En la Eucaristía todo expresa la confiada espera: "mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo"[60]. Por eso, la Eucaristía alienta nuestra esperanza en la transformación futura de nuestros cuerpos mortales (cf. Jn 6, 40.44.55), fortalece nuestra paciencia en las pruebas, nos da ánimos en el trabajo de cada día y es germen de resurrección Cuando participamos en la Eucaristía pasamos con Jesucristo de la muerte a la vida, de la tristeza al gozo, de esta tierra al Reino de Dios. La Eucaristía nos une con la Iglesia del cielo.

"Recibe, Padre, la alabanza
del corazón que en ti confía
y alimenta nuestra esperanza
de amanecer a tu gran Día"[61].

Demos un paso más en nuestra contemplación creyente y amorosa de la Eucaristía. Unidos a la iglesia supliquemos:

"¡Ven Señor, no tardes! ¡Te estamos esperando!"

La Eucaristía tiene una proyección escatológica como claramente enseña Jesucristo y luego San Pablo presenta a los cristianos de Corinto con nuevos aspectos:

- "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna y yo lo resucitaré el último día" (Jn 6, 54).
- "Cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva!" (1 Co 11, 26).

[59] *Didajé de los Doce Apóstoles*, finales del s. I, cap. X, 5. 6. El Concilio Vaticano II enseña que "en la liturgia terrena pregustamos y participamos en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero" (*Sacrosanctum Concilium*, n. 8).

[60] *Plegaria Eucarística II*. Juan Pablo II afirma en esta misma dirección: "Quien se alimenta de Cristo en la Eucaristía no tiene que esperar el más allá para recibir la vida eterna: la posee ya en la tierra como primicia de la plenitud futura, que abarcará al hombre en su totalidad" (*Ecclesia de Eucharistia*, n. 18). "La Eucaristía es verdaderamente un resquicio del cielo que se abre sobre la tierra. Es un rayo de gloria de la Jerusalén celestial, que penetra en las nubes de nuestra historia y proyecta luz sobre nuestro camino" (*Ib.*, n. 19). "Aunque la visión cristiana fija su mirada en un «cielo nuevo» y una «tierra nueva» (Apoc.21, 1), eso no debilita, sino que más bien estimula nuestro sentido de responsabilidad respecto a la tierra presente (cf. GS, 39)" (*Ib.* n. 20).

[61] *Himno de Completas* después de las primeras Vísperas del Domingo.

La oración de la Iglesia así nos lo muestra: "¡Oh sagrado banquete en el que es sumido Cristo, se recuerda la memoria de su pasión, y se nos da una prenda de la gloria futura" (Antífona eucarística).

El pan y el vino convertidos en el Cuerpo y en la Sangre de Jesucristo, son una anticipación del banquete que Dios tiene preparado en cielo para los bienaventurados: "en la liturgia terrena pregustamos y participamos en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero" (SC 8: 51a).

Digamos que también están unidos los fieles difuntos que se purifican para entrar en la alegría del cielo. A ellos estamos unidos también en el Sacrificio eucarístico, que constituye el más excelente sufragio por los difuntos y el signo más expresivo de las exequias" (cf. LG 49-50: 51b)

La Eucaristía fortalece nuestra débil esperanza ayudándonos a superar tantas realidades que se oponen a la esperanza: el dolor, la enfermedad, el fracaso, el materialismo, la muerte. Como Abraham, como María, el cristiano espera contra toda esperanza, espera más allá de la muerte. Ahora bien, los cristianos esperamos de una forma peculiar, ya que gozamos ya ahora, de manera real aunque no plena ni consumada, de los bienes que esperamos: "ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste, seremos semejantes a Él porque Le veremos tal cual es" (1 Jn 3, 2).

La Eucaristía es "medicina de inmortalidad, antídoto para no morir, alimento de vida eterna en Jesucristo" (S. Ignacio de Antioquia: Carta a los efesios, 20,2). La muerte no es el final del camino. "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día" (Jn.6, 54).

La Iglesia ora al Señor diciendo: "¡Maranatha! ¡Ven, Señor Jesús!" y Cristo confirma la promesa de su vuelta gloriosa: "¡Sí, vengo pronto!" (Ap 22, 20; cf. 1 Co 12, 3b).

3.4. Otras perspectivas teológicas de la Eucaristía

La Eucaristía, fuente inagotable de la comunión

La Eucaristía es el memorial de la Nueva Alianza sellada en la Sangre de Jesucristo (cf. Mt 26, 28), y su fruto es la comunión real y misteriosa que une en el misterio de la Iglesia a los bautizados con Jesucristo y a éstos entre sí como sarmientos de la única vid (cf. Jn 15, 5).

El Padre, movido por su inmenso amor, nos llama a salir de nosotros mismos y de nuestros egoísmos, para ir al encuentro de los demás, mirarlos, amarlos y acogerlos como verdaderos hermanos por ser hijos del mismo Padre. Que las diferen-

cias que puedan existir entre unos y otros no nos impidan tratarnos como hermanos. Por eso no podemos rechazar esta llamada ni negarnos a entrar en el banquete como el hijo mayor de la parábola (cf. Lc 15, 28-30). Comulgar con Jesucristo es darse con Él a los demás; es amar hasta el extremo de dar la vida por los demás.

San Pablo manifiesta el contraste entre las divisiones de los fieles y la Eucaristía que celebran. Pablo no aprueba estos comportamientos de los cristianos de Corinto. En efecto, la Eucaristía participada es fuente de comunión fraterna: "porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan" (1 Co 10, 17). Por eso, es inaceptable e indigno comer el Cuerpo de Cristo estando los participantes divididos, enfrentados (cf. 1 Co 11, 18-21). Las divisiones, los enfrentamientos, vivir y trabajar de espaldas unos y otros en la tarea evangelizadora, marginarse o marginar a otros son contrarios a la voluntad del Señor y a la celebración de la Eucaristía

San Lucas, por su parte, nos muestra que aquellos discípulos que rompieron la comunión con los demás, después de haber compartido el pan y reconocido al Resucitado, vuelven a prisa desde Emaús a la comunidad, a la fraternidad de Jesús que está en Jerusalén (Lc 24, 33). Ya no tienen miedo ni a la noche ni a los peligros. Ahora bien, no son ellos los auténticos protagonistas de la nueva situación después de Pascua. Es Jesucristo resucitado quien ha tomado la iniciativa y ha salido al encuentro de cada uno de sus discípulos que se habían dispersado y vuelto a sus lugares de origen, cuando a Él lo prendieron y crucificaron en la cruz para congregarlos de nuevo y hacer de ellos la "nueva comunidad de los nuevos tiempos". En ella, ya no vivirán desde ellos y para ellos, sino desde el Señor y para la humanidad.

La Didajé dice: "Como este fragmento estaba disperso sobre los montes, y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder, por Jesucristo, por los siglos" (*Didáje*, IX, 5).

San Agustín, por su parte, nos recuerda que "el que recibe el misterio de la unidad y no posee el vínculo de la paz no recibe un misterio para provecho propio, sino un testimonio contra sí"[62].

Recordemos ahora está afirmación, siempre actual, de los Obispos españoles: "Cuando nos alejamos unos de otros por evitar dificultades y disminuimos la comunión real con la Iglesia concreta, nos endurecemos en nuestras propias ideas quedándonos solos con nuestra pobreza"[63].

Los cristianos de hoy y de siempre estamos llamados a pensar, vivir y actuar en comunión fraterna, y a revisarnos según el modelo de comunión que el Libro de los Hechos de los Apóstoles traza para la Iglesia de siempre (cf. Hch 2, 42-47; 4,

[62] S. AGUSTÍN, *Sermones de Tempore*, serm. 272, PL 38, 1246.
[63] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Testigos del Dios vivo*, Madrid, Edice, 1985, n. 38

32-35): "Se trata de la Iglesia reunida en torno a los Apóstoles, convocada por la palabra de Dios, capaz de una compartición que no afecta sólo a los bienes espirituales, sino también a los mismos bienes materiales"[64].

No nos mostremos indiferentes ante los demás. Somos hijos de Dios en Jesucristo, el Hijo del Padre; somos hermanos en Jesucristo, el Hermano universal; somos servidores en Jesucristo, el Servidor de Dios y de la humanidad.

No levantemos muros ya que nos separan. Tendamos puentes de encuentro y de reconciliación, de perdón y misericordia, de verdad y de justicia, de concordia y de entendimiento entre las personas, los pueblos, las naciones en nuestro mundo.

Juan Pablo II hace un llamamiento a los Sacerdotes exhortándolos a fomentar la comunión eclesial: "Presten los sacerdotes, en su dedicación pastoral, durante este año de gracia, aún mayor atención a la Misa dominical como celebración en la que la comunidad parroquial se reencuentra de manera coral, viendo ordinariamente partícipes también a los diferentes grupos, movimientos y asociaciones presentes en ella"[65].

Benedicto XVI, por su parte, afirma: "no podemos comulgar con el Señor, si no comulgamos entre nosotros. Si queremos presentarnos ante Él, también debemos ponernos en camino para ir al encuentro unos de otros, Por eso, es necesario aprender la gran lección del perdón: no dejar que se insinúe la polilla del resentimiento, sino abrir el corazón a la magnanimidad de la escucha del otro, abrir el corazón a la compasión, a la posible aceptación de sus disculpas y al generoso ofrecimiento de las propias" (Homilía en Bari (Italia). Solemnidad del Corpus Christi; 2005).

La comunión eclesial ha de generar una cultura de comunión que se caracterice por la acogida y el respeto, la escucha y el diálogo, la corresponsabilidad y la colaboración, la convergencia y la compartición, la colaboración y la ayuda en la vida y misión de la Iglesia. Como podemos ver la comunión nada tiene que ver con el individualismo, la insolidaridad, la indiferencia.

Al hablar de la comunión eclesial, no queremos silenciar la "unidad de los cristianos". El Sínodo de los Obispos – 2005 afirma: "Todos somos responsables

[64] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 22. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, nn. 22-23. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, 98-102, 126-131. J. Mª ROVIRA I BELLOSO: "Comunión eucarística, comunión trinitaria y comunión interhumana" en AA.VV., *Eucaristía y Trinidad*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 1990, 203-216.

[65] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 23. O. González de Cardedal afirma: "La eucaristía es el sacramento no de la unidad preexistente desde nuestros proyectos en común, ideologías, partidos o santidad manifiesta, sino el sacramento de la reconciliación permanente, del acercamiento progresivo de aquellos a quienes casi todo tiene a separarnos y disgregarnos. Sacramento que mantiene como promesa, oferta y tarea una unidad que sólo germinal y volitivamente somos, porque cada día la quiebran nuestros pecados y la niegan nuestros egoísmos, elevados a ideologías" (ID., "La entraña", *o. c.*, 514).

de esta unidad, por la que Cristo rezó (cf. Jn 17, 21). Todos sentimos el dolor de la separación que impide la celebración común de la Santa Eucaristía. Queremos intensificar en las comunidades la oración por la unidad, el intercambio de dones entre las Iglesias y las comunidades eclesiales, así como los contactos respetuosos y fraternos entre todos, para conocernos mejor y amarnos, respetando y apreciando nuestras diferencias y nuestros valores comunes" (53a) Sínodo…n.24. Además, el Sínodo no silencia a los miembros de las Religiones no cristianas: "como cristianos nos reconocemos muy cercanos a todos los otros descendientes de Abraham: a los judíos, herederos de la primera Alianza, y a los musulmanes. Al celebrar la Eucaristía, nos consideramos también, como dice San Agustín, "sacramento de la humanidad" (*De civ. Dei*, 16), voz de todas las oraciones y súplicas que suben de la tierra hacia Dios" (53b) Sínodo, n.25.

A la altura de nuestra reflexión, no podemos olvidar ni silenciar el mandamiento nuevo del amor que nos confió Jesús. Será señal y distintivo de sus discípulos.

Les invito a meditar y a reflexionar sobre el mandamiento nuevo del Señor:

"Que os améis unos a otros como yo os he amado"

La misma noche de la institución de la Eucaristía, Jesús nos da un mandamiento nuevo: "Que os améis los unos a los otros. Que como Yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros" (Jn 13, 34-35).

El mandamiento del amor está vinculado a la Eucaristía ya que Jesucristo nos ha dejado en ella el testimonio permanente de su amor y de su entrega hasta la muerte por la entera humanidad.

La novedad del amor cristiano radica en que el discípulo de Jesús ama al prójimo como y porque Cristo ha amado a todos los hombres hasta dar su vida por todos. La conjunción "como" significa que el amor de Cristo a todos los hombres no sólo es la norma suprema sino más aún el motivo del amor cristiano al prójimo.

Los rasgos más específicos del amor cristiano son:

– no toma en cuenta el mal ni se alegra de la injusticia, no se deja llevar por la envidia ni busca el interés.
– es desprendido y generoso, gratuito y decoroso, paciente y servicial.
– todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.
– está dispuesto a dar la vida por los demás: "nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15, 13).
– la medida del amor cristiano es "amar sin poner límites"

Estos rasgos deben ser para todos una referencia clara y permanente desde la que nos debemos revisar, examinar…

El amor cristiano es señal del cristiano: "En esto conocerán todos que sois mis discípulos si os tenéis amor los unos a los otros" (Jn 13, 35).

¿Puedo decir que quien me ve, descubre en mí a un auténtico discípulo de Jesucristo?

Juan Pablo II nos ha hablado de la espiritualidad de la comunión y nos ha exhortado a vivirla con realismo y autenticidad. Recordamos estas palabras suyas: hemos de tener "la capacidad de sentir al hermano de la fe en la unidad profunda del Cuerpo Místico y, por tanto, como uno que me pertenece, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. (...) dar espacio al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. Ga 6, 2), y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias" (NMI n.43).

En coherencia y continuidad con las enseñanzas del Papa, los obispos españoles afirman: "la comunión con el Cristo total, como afirman los Padres de la Iglesia, comporta darse y acoger al otro como el hermano que me enriquece. Los comensales de la Cena del Señor estamos llamados a vivir y actuar de acuerdo con lo que celebramos. Y esto supone desarrollar una verdadera espiritualidad de comunión" ("La Caridad de Cristo nos apremia"; 25-XI-2004, n.9).

Al final de nuestra vida, el Señor nos examinará sobre el amor: "venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber..." (Mt 25, 35ss.). ¿Qué me diría el Señor, si me llamara hoy de este mundo a su presencia?

La eucaristía, manantial permanente de la misión

"La liturgia en la que se realiza el misterio de la salvación se termina con el envío de los fieles (misión) a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana. Enraizados en la vid, los sarmientos son llamados a dar fruto. En efecto, la Eucaristía, a la vez que corona la iniciación de los creyentes en la vida de Cristo, los impulsa a su vez a anunciar el Evangelio y a convertir en obras de caridad y de justicia cuanto han celebrado en la fe. Por eso, la Eucaristía es fuente permanente de la misión de la Iglesia"[66].

Ya desde los orígenes vemos cómo participar en la mesa eucarística lleva a la misión. Los discípulos de Emaús, una vez que reconocieron al Señor, se levantaron, dejaron su aldea y se marcharon presurosos a Jerusalén para comunicar lo que habían visto y oído. Toda vocación cristiana es una vocación enviada: el Señor nos ha llamado para estar con Él y para enviarnos a predicar el Evangelio.

[66] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, n. 25.

Nos es de extrañar, por tanto, que Pablo VI afirmara: "La Iglesia existe para evangelizar". "Evangelizar constituye la dicha y vocación de la Iglesia" (EN 14).

Juan Pablo II ha profundizado en estas enseñanzas y pone de relieve cómo la Eucaristía es fuente de la misión:

- "Cuando uno ha vivido una experiencia auténtica del Resucitado, alimentándose de su cuerpo y de su sangre, no puede guardar sólo para sí la alegría experimentada. El encuentro con Cristo, continuamente ahondado en la intimidad eucarística, suscita en la Iglesia y en cada cristiano la urgencia de testimoniar y de evangelizar"[67].
- "Entrar en comunión con Cristo en el memorial de la Pascua significa, al mismo tiempo, experimentar el deber de hacerse misionero del acontecimiento que aquel rito sacramental actualiza"[68]. La Eucaristía a la vez que corona todo el itinerario de la iniciación cristiana del creyente al misterio de Jesucristo que se realiza en la Iglesia, impulsa a los cristianos a anunciar con obras y palabras el misterio celebrado en la fe y a hacerse pan partido para poderse compartir y repartir con los demás[69].
- "La fuerza expansiva del ser eclesial tiene su origen en el Cuerpo partido, en la sangre derramada y en el Espíritu entregado de su Señor"[70]. Evangelizar implica anunciar explícitamente a Jesucristo, educar la fe de los miembros de la Comunidad Cristiana, celebrar la salvación en los sacramentos, transformar el mundo y dar testimonio de Dios. Evangelizar, celebrar y transformar el mundo según los designios de Dios son dimensiones de una única misión de la Iglesia: ser sacramento de salvación para todos. Debemos atender los tres aspectos, sin dar de lado a ninguno.

Ser evangelizador y misionero hoy y aquí, mantener viva la memoria de Dios y anunciar a Jesucristo "en nuestra cultura secularizada, que respira el olvido de Dios y cultiva la vana autosuficiencia del hombre", es el gran compromiso que debemos asumir y realizar todos los cristianos, sostenidos y potenciados por la gracia divina. "No tengamos miedo de hablar de Dios y de llevar con la frente muy alta los signos de la fe"[71].

[67] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 24. La Conferencia Episcopal Española: "La Eucaristía, a la vez que corona la iniciación de los creyentes en la vida de Cristo, los impulsa a su vez a anunciar el Evangelio y a convertir en obras de caridad y de justicia cuanto han celebrado en la fe. Por eso la Eucaristía es fuente permanente de de la misión de la Iglesia" (*Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, n. 25). Cf. J. A. RAMOS GUERREIRA: "Evangelización y Eucaristía para la misión de la Iglesia", en AA.VV., *Eucaristía y Evangelización hoy*, Salamanca, Univ. Pontificia de Salamanca, 1994, 4-62.

[68] JUAN PABLO II, *Homilía en la solemnidad del Corpus Christi* (10 de junio de 2004), en *l'Osservatore Romano* (11-12 de junio de 2004), 6.

[69] *Eucaristía, alimento del Pueblo peregrino*, n. 25.

[70] Cf. J. A. RAMOS, *Eucaristía y evangelización hoy*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, 46ss.

[71] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 26.

Como Pablo, no nos avergoncemos del Evangelio. De todos y de cada uno, también de ti, depende que Jesucristo sea anunciado en el mundo. Somos miembros de un pueblo profético (LG, 12); no seamos profetas mudos. La misión es de todo el Pueblo de Dios; es responsabilidad de todos los fieles. No debemos permanecer ociosos ni pasivos. A todos nos llama el Señor a ir a trabajar a su viña. Y nos llama a cualquier hora y en cualquier tiempo. No nos hagamos los desentendidos ni los sordos.

Porque somos un pueblo de testigos, nunca debemos enquistarnos ni aislarnos en un círculo de elegidos que se separan del mundo y de los demás. La misa no termina con la comunión, sino que se prolonga en la misión. Lo que hemos visto y oído no es sólo para nosotros; es también para los hermanos y hermanas y para quienes estén dispuestos a escucharlo, acogerlo... Pongámonos en camino. Nos espera la inmensa y hermosa tarea de la liberación y de la salvación. Podemos sentirnos pobres y limitados para llevar a cabo esta tarea; pero no estamos solos. El Señor Jesús se ha quedado con nosotros hasta la consumación de los tiempos; se nos ha dado el Espíritu Santo que es aliento para el camino del servicio apostólico.

¿Qué decir de los evangelizadores? Juan Pablo II manifiesta que "son necesarios heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre de hoy, participen de sus gozos y sus esperanza, angustias y tristezas, y, al mismo tiempo, sean contemplativos enamorados de Dios. Por eso, son necesarios nuevos santos: los grandes evangelizadores han sido los santos. Debemos suplicar al Señor para que acreciente la santidad en la Iglesia y nos mande nuevos santos para la nueva evangelización"[72].

Hoy, mañana y siempre, el Señor nos pregunta: ¿qué habéis hecho de la luz cuando veo a tantos hombres y mujeres que viven en tinieblas? ¿qué habéis hecho del Evangelio cuando hay tantos seres humanos que no me conocen? ¿qué habéis hecho del pan cuando veo a tantos hijos míos que se mueren de hambre, de necesidad?

La Eucaristía nos exige ser solidarios

Una de las grandes preocupaciones de Juan Pablo II fue la defensa y promoción de la paz y de la solidaridad en el mundo. Recordemos estas palabras suyas:

"La Eucaristía es también proyecto de solidaridad para toda la Humanidad. (…) El cristiano que participa en la Eucaristía aprende de ella a hacerse promotor de comunión, de paz, de solidaridad en todas las circunstancias de la vida.

"La desgarrada imagen de nuestro mundo (…) convoca más que nunca a los cristianos a vivir la Eucaristía como una gran escuela de paz, en la que se forman

[72] JUAN PABLO II, "Discurso al VI Simposio de los Obispos de Europa", en *Ecclesia*, 2242 (1985), 1320-1325

hombres y mujeres que, en diferentes niveles de responsabilidad en la vida social, cultural y política, se hacen artífices de diálogo y de comunión"[73].

La Eucaristía imprime en aquellos que participan en ella con verdad una solidaridad y una comunión auténticas con los necesitados. "Es preciso que nuestras comunidades pongan en práctica la manera de hacer de Jesús, que dio de comer a las muchedumbres hambrientas con los panes y peces de la bendición. Allí donde se haga presente la Iglesia, los pobres han de sentirse en su casa, en ella han de tener un lugar privilegiado, pues en el banquete sagrado se celebra ya la esperanza de los pobres que cantan con María las maravillas de Dios en la historia"[74].

Por eso, gritamos y pedimos con todos los hombres de buena voluntad del mundo:

¡Que se acaben para siempre la violencia y la guerra! ¡Que renazcan la paz y la concordia en el mundo entero! ¡Que nadie tenga que vivir abandonado ni morir en la soledad! ¡Que todos nos hagamos cargo y carguemos con los heridos abandonados en las cunetas de la historia! Ayudados por la gracia divina, trabajemos juntos para levantar el mundo y hacer que sea cada día más fraterno, más libre, más acogedor, más humano, más abierto a Dios (cf. EN 19-20). Nada hay más contrario a la Eucaristía que "adelantarse a tomar su propia cena, mientras otro pasa hambre".

La relación que existe entre la Eucaristía y la solidaridad necesita no sólo de clarificaciones teóricas, sino de realizaciones concretas, históricas y visibles a favor de los necesitados. En efecto, los cristianos y las comunidades e instituciones eclesiales estamos llamados a desarrollar la "diakonía" como ayuda, solidaridad, compartir fraterno, comunión con los solos, abandonados, dejados a su cuenta, refugiados, tirados en la cuneta de la vida, enfermos. Participar en la Eucaristía es un estímulo que nos ha de llevar a ser servidores del Reino de Dios que es un Reino de gracia y de santidad, de justicia, de paz y de amor (cf. ICort.2,2-4). Podemos decir que el hombre de nuestro tiempo acogerá y tomará en serio la propuesta cristiana –el anuncio de Jesucristo– si la percibe como respuesta significativa al clamor y al grito de sus necesidades humanas. Por ello, vivamos no desde nosotros y para nosotros, sino desde el Señor y al servicio generoso y gratuito de los empobrecidos de la tierra.

[73] *Ib*. n. 27. El Catecismo de la Iglesia Católica enseña que "la Eucaristía entraña un compromiso a favor de los pobres: para recibir en la verdad el Cuerpo y la Sangre de Cristo entregados por nosotros debemos reconocer a Cristo en los más pobres sus hermanos" (n. 1379). La Conferencia Episcopal Española manifiesta en esta misma dirección que "La Eucaristía, a la vez que corona la Iniciación de los creyentes en la vida de Cristo, los impulsa a su vez a anunciar el Evangelio y a convertir en obras de caridad y de justicia cuanto han celebrado en la fe. Por eso, la Eucaristía es fuente permanente de la misión de la Iglesia. En la Eucaristía se encuentra la fuente de todo apostolado y de todo compromiso a favor de la paz y de la justicia" (*La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino*, n. 25). L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, "Eucaristía y solidaridad", en AA.VV., *o. c.*, 205-224.

[74] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Caridad de Cristo nos apremia*, Madrid, Edice, 2005, 11)

Cristo-Eucaristía nos pide que nos acerquemos a los más marginados y excluidos de nuestro mundo y que no les demos la espalda. También hoy Dios nos pregunta: ¿dónde está tu hermano?, ¿qué estamos haciendo con los hambrientos de la tierra? Hagamos realidad viva la globalización de la solidaridad para que un día, no lejano, podamos sentarnos todos juntos en torno a la mesa del compartir y disfrutar de los bienes de la creación que Dios ha creado para todos, sin excepción. Por ello, alejemos de nosotros aquellas actitudes y prácticas de explotación de las personas, de acumulación y disfrute egoísta e insolidario de los bienes, de dominio e imposición sobre los demás, de desprecio a los otros.

Pongamos en marcha "una nueva imaginación de la caridad" (Juan Pablo II), para hacernos cercanos y solidarios con los sufrientes para compartir su dolor y erradicar las causas del mismo y con los nuevos crucificados de la historia a fin de bajarlos de las cruces y así devolverles su dignidad. No podemos pasar con indiferencia ante los que sufren. Por eso, debemos estar dispuestos a compartir con los necesitados nuestros bienes, a poner el bien común por encima del bien particular.

El Sínodo de los obispos – 2005 en su Mensaje final afirma con sobrecogimiento: "Ante el Señor de la historia y ante el futuro del mundo, los pobres de siempre y los nuevos, las víctimas de injusticias, cada vez más numerosas, y todos los olvidados de la tierra nos interpelan nos recuerdan a Cristo en agonía hasta el final de los tiempos. Estos sufrimientos no pueden ser extraños a la celebración del misterio eucarístico, que compromete a todos nosotros a obrar por la justicia y la transformación del mundo de manera activa y consciente, a partir de la enseñanza social de la Iglesia que promueve la centralidad de la dignidad de la persona" (n.17)[75]. O. G. de Cardenal escribe: "Una Iglesia que celebra la eucaristía como final de un movimiento de condescendencia, compromiso y entrega de Dios con la historia dejándose asumir por ella, la descubre por consiguiente como una introducción al correspondiente movimiento responderte: desde la eucaristía ella va al compromiso y a la solidaridad con todos los hombres"[76].

De la mesa eucarística a la mesa del pobre

Juan Pablo II manifiesta que "el sacramento de la Eucaristía no se puede separar del mandamiento de la caridad. No se puede recibir el cuerpo de Cristo y sentirse alejado de los que tienen hambre y sed, son explotados o extranjeros, están encarcelados o se encuentran enfermos"[77].

[75] "La eucaristía: pan vivo para la paz del mundo", en *Ecclesia*, 3281 (2005), 38.

[76] O. García de Cardedal, "La entraña", *o. c.*, 515.

[77] Juan Pablo II, "Homilía en la Misa de clausura del XLV Congreso Eucarístico Internacional de Sevilla", en *Ecclesia*, 2637/2638 (1993), 934.

Ya los Santos Padres de la Iglesia afirmaron con nitidez que participar en la Eucaristía lleva consigo asumir la causa de los pobres participando en su liberación integral. ¡Que desaparezca para siempre el hambre del mundo!

Recordemos el testimonio de San Juan Crisóstomo: "¿deseas honrar el Cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo contemples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez"[78]. No podemos honrar el Cuerpo eucarístico de Cristo y despreciarlo en los pobres, en los desvalidos. Participar en la Eucaristía exige ponerse "al servicio de los últimos". ¡Que desaparezca para siempre el hambre del mundo!

Juan Pablo II nos hizo esta llamada urgente y de plena actualidad:

"¿Por qué no hacer de este Año de la Eucaristía un período en que las diferentes comunidades diocesanas y parroquiales se comprometan de modo especial a salir al encuentro, con laboriosidad fraterna, de alguna de las tantas pobrezas de nuestro mundo? Pienso en el drama del hambre, que atormenta a cientos de millones de seres humanos; pienso en las enfermedades que afligen a los países en vías de desarrollo, en la soledad de los ancianos, en las estrecheces por las que atraviesan los desempleados, en las adversidades que afrontan los inmigrantes. (...) No podemos engañarnos: por el amor recíproco y, en especial, por el desvelo por el necesitado seremos reconocidos como discípulos auténticos de Cristo (cf. Jn 13, 35; Mt 25, 31-46). Este es el criterio básico merced al cual se comprobará la autenticidad de nuestras celebraciones eucarísticas"[79].

[78] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre el Evangelio de San Mateo*, 50, 3, PG 58, 508.

[79] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 28. Juan Pablo II dijo: "No digáis que es voluntad de Dios que vosotros permanezcáis en una situación de pobreza y enfermedad, en una vivienda contraria a vuestra dignidad de personas humanas. No digáis: ¡es Dios quien lo quiere!. La Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres. (...) Quiere extraer toda la verdad contenida en las bienaventuranzas de Cristo y sobre todo en la primera: «bienaventurados los pobres de Espíritu»" ["Discurso a los habitantes de la Favella Vidigal" (2 de julio de 1980)]. "Del altar eucarístico, corazón pulsante de la Iglesia, nace constantemente el flujo evangelizador de la palabra y de la caridad. Por ello, el contacto con la Eucaristía ha de llevar a un mayor compromiso por hacer presente la obra redentora de Cristo en todas las realidades humanas. El amor a la Eucaristía ha de impulsar a poner en práctica las exigencias de justicia, de fraternidad, de servicio y de igualdad entre los hombres" ("Homilía en la clausura del congreso Eucarístico de Sevilla (España), el día 13 de junio de 1993", en PONTIFICIUS COMITATUS (ed.) *Christus, lumen gentium: Eucharistia et evangelizatio. XLV Conventus Eucharisticus Internationalis, Sevilla 7-13.VI.1993*, Roma, Ex Aedibus Vaticanis, 1994, 1156). La Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española manifiesta: "La Iglesia sabe que ese encuentro con los pobres tiene para ella un valor de justificación o de condena, según nos hayamos comprometido o inhibido ante los pobres. Los pobres son sacramento de Cristo" (*La Iglesia y los pobres: caridad en la vida de la Iglesia*, Madrid, Edice, 1994, n.9.). "Sólo una Iglesia que se acerca a los pobres y a los oprimidos, se pone a su lado y de su lado, lucha y trabaja por su liberación, por su dignidad y por su bienestar, puede dar testimonio coherente y convincente del mensaje que anuncia. (...) El mundo al que debe servir la Iglesia es para nosotros preferentemente el mundo de los pobres" (*Ib.*, n. 10). "Los mejores cristianos de la historia, los Santos, han entendido el seguimiento de Jesús bajo esta forma de servicio y entrega por amor a los hombres, en especial a los más débiles y necesitados...La Iglesia y los cristianos de todos los tiempos, como seguidores de Cristo, hemos recibido el encargo primordial de servir por amor a Dios y a los hombres, con entrañas de misericordia especialmente a los más débiles y necesitados" (*Ib.*, n. 13).

Este misterio eucarístico se realiza hoy en nuestros altares. Jesucristo se sienta a la cabecera de la mesa eucarística y Él mismo a través de las manos del Sacerdote nos da hoy su Cuerpo entregado por nosotros y su Sangre derramada por nuestros pecados.

> ¡Misterio de amor y de gracia! ¡Misterio de fe!
> Acojámoslo con fe y amor, con gozo y esperanza.
> Llevemos una existencia eucarística.
> Gracias, Señor, por la Eucaristía

Llegados a este punto, nos parece necesario recordar que "la Iglesia no excluye a nadie de su amor. Si ama con preferencia a los más débiles y vulnerables, es para que su abrazo materno alcance a todos. No estamos ante una ideología, sino ante una opción de fe, amor y esperanza (cf. NMI 49). La opción preferencial por los últimos es ya una expresión de la acción evangelizadora. Con ella, como afirma Juan Pablo II, volvemos a sembrar las semillas del reino en la marcha de la historia, en el corazón de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Quien opta desde la fe y el amor por los pobres, colabora en el advenimiento del reino de la justicia, del amor y de la paz"[80].

Testimonios de algunos teólogos. O. González de Cardedal nos ofrece unas reflexiones muy útiles: "No hay por ello celebración verdadera, si a la vez que recibimos el pan que Cristo nos parte a nosotros, de una u otra forma no repartimos nuestro pan a los hermanos. En la primitiva Iglesia la comunión eucarística y la acción social iban unidas y el obispo que repartía la palabra y celebraba la eucaristía con los presbíteros y diáconos, con su ayuda organizaba la beneficencia de la caridad. Una Iglesia que celebra la eucaristía como final de un movimiento de condescendencia, compromiso y entrega de Dios con la historia, dejándose asumir por ella, la descubre por consiguiente como una introducción al correspondiente movimiento respondente: desde la eucaristía ella va al compromiso y a la solidaridad con todos los hombres. Sólo así es real la celebración, porque sólo así «hacemos esto en memoria» de Jesús. Esto significa que la Iglesia tiene que revisar permanentemente su forma de existencia, su relación con el mundo, sus colaboraciones, predilecciones y rechazos para ver si está viviendo una existencia eucarísticamente determinada a favor de todos aquellos por quienes Cristo murió y con quienes convivió: los pobres de la tierra, los marginados, los apesadumbrados por el pecado, la finitud y la dureza del camino hacia la verdad, los que sufren soledad, exilio, hambre, desesperanza, injusticia, sinsentido. Sólo así revela al «Christus traditus» y a Dios (...) como trascendencia, que engendra libertad, como inmanencia creadora de gracia y de juicio ya en este mundo" (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "La entraña", *o. c.*, 515-516).

Jon Sobrino nos propone una reflexión sobre la misericordia a la que llama "el principio misericordia". "Misericordia significa reacción ante el sufrimiento ajeno que se ha interiorizado, que se ha hecho una misma cosa con uno mismo, para salvar. Es reacción primera y última, desde la cual cobrarán sentido otras dimensiones del ser humano, pero sin la cual ninguna otra cosa llega a ser humana. En esa misericordia se realiza el ser humano cabal.(...) La misericordia es, pues, el modo correcto de responder a la realidad, y es también el modo ultimo y decisivo, como lo sanciona la parábola del juicio final. Todo, absolutamente todo, pende del ejercicio de la misericordia. De ella depende la salvación trascendente, pero también el vivir ya en la historia como seres humanos salvados. (...) Esta misericordia debe ser ejercitada de diversas maneras según sea el herido en el camino. (...) Lo que aquí nos interesa recalcar, sin embargo, es la primariedad y ultimidad de la misericordia como acto primordial del espíritu" (J. SOBRINO, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en I. ELLACURÍA e ID. (eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. II, Madrid, Trotta, 1990, 454-456).

[80] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad de Cristo nos apremia*, n. 13

La Eucaristía y la solicitud por los pobres.

El amor a los demás que nace y brota de la Eucaristía no puede quedarse reducido a grandes declaraciones de principios, ni a frases hechas, ni a proclamas retóricas.

De la Eucaristía brotan y surgen el servicio a los pobres y el testimonio de la caridad cristiana, la defensa y promoción de la vida de cada persona, la lucha por la justicia y la permanente búsqueda de la paz:

- Participar en la Eucaristía no nos deja encerrados en nosotros mismos, sino que nos impulsa a implicarnos y trabajar en una mejor distribución de los bienes de la tierra y de los bienes espirituales. La Eucaristía es "principio y proyecto de misión".
- Participar en la Eucaristía nos exige afrontar y asumir alguna de las múltiples pobrezas de nuestro mundo. De este modo se comprobará la autenticidad de nuestras celebraciones eucarísticas.

La Eucaristía es inseparable de la preocupación fraterna por el prójimo, lugar donde Jesucristo nos sale al encuentro cada día. Presente en la Iglesia y en los sacramentos, el Señor vive en el corazón de cada ser humano y está de forma misteriosa pero real en los empobrecidos de la tierra.

El sacramento de la Eucaristía y el sacramento del hermano no son dos realidades separables, aunque sí son dos realidades distintas. No hay verdadera celebración de la Eucaristía si, a la vez que recibimos el Pan de Vida bajado del cielo, Jesucristo, de una u otra forma no compartimos nuestro pan con los necesitados. No hacerlo sería un contrasentido, una burla y una falta de respeto para los pobres de nuestro entorno y del mundo.

Los cristianos debemos sentirnos obligados a pasar "de la mesa de la Eucaristía" a "la mesa del pobre"," a hacernos "servidores de los pobres", a poner "nuestra mesa entre los pobres". No olvidemos que el pobre es "sacramento de Jesucristo", por ello no podemos honrar el Cuerpo eucarístico de Cristo y despreciarlo en los pobres y desvalidos, en los hambrientos y necesitados.

Las "Caritas", las Conferencias de San Vicente de Paúl y otras instituciones servidoras de los necesitados son, en su entraña más profunda, manifestaciones de la caridad de la Iglesia diocesana, de la parroquia; por eso todos debemos sentirnos corresponsables de su funcionamiento, de su vitalidad, de su dinamismo, de su carácter profético. No nos mostremos indiferentes ante ellas.

Juan Pablo II afirma que "San Pablo reitera con fuerza que no es lícita una celebración eucarística en la que no resplandezca la caridad, atestiguada por un compartir concreto con los más pobres"[81].

[81] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, n. 28

Asumir y realizar este compromiso no es tarea fácil. Necesitamos la ayuda del Señor para llevarla a cabo. En este sentido suplicamos a Dios: "Danos entrañas de misericordia ante toda miseria humana, inspíranos el gesto y la palabra oportuna frente al hermano solo y desamparado, ayúdanos a mostrarnos disponibles ante quien se siente explotado y deprimido"[82]. Uno de los signos, por no decir el más grande, de la credibilidad de la Iglesia ante el mundo es su entrega y servicio a los pobres, de cerca y de lejos.

3.5. El día del Señor. La Misa dominical

"Haced eso en memoría mía"

La Iglesia celebra ayer, hoy y siempre la Eucaristía en obediencia a la voluntad de Jesucristo: La víspera de su Pasión, Cristo instituyó la Eucaristía como memorial de su muerte y resurrección, y mandó que fuera celebrada por los apóstoles y sus sucesores hasta el final de los siglos: "Haced esto en conmemoración mía" (Lc 22, 19). De esta orden nace la celebración de la Eucaristía. "La Iglesia celebra la Eucaristía en virtud de la potestad y del encargo que le dio Jesús. La institución de la Cena por el Jesús histórico es el fundamento decisivo de toda la práctica y del dogma eucarísticos"[83].

Los Apóstoles comprendieron desde el principio que la intención de Jesús abarcaba tanto la consagración del pan y como la del cáliz de vino.

San Pablo recuerda a los cristianos de la Comunidad de Corinto que Jesús está en el origen de la tradición referida por él: "Yo he recibido una tradición que viene del Señor y que a mi vez os he transmitido: que el Señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y pronunciando la acción de gracias, lo partió y dijo: "Esto es mi Cuerpo que se entrega por vosotros. Haced esto en memoria mía" (1 Co 1, 23-25).

La Iglesia de Coria-Cáceres, en los comienzos del s. XXI, también confiesa: "He recibido una tradición que se remonta hasta el Señor. En esta tradición está contenida la celebración de la Eucaristía. Guardaremos la Eucaristía por fidelidad al Señor y servicio a la Humanidad, y la transmitiremos a las generaciones venideras. No podemos llamarnos cristianos y no cumplir el mandato de Jesús: "Haced esto en memoria mía". La Eucaristía dominical es una necesidad vital de los cristianos y por eso es precepto de la Iglesia. Sin la celebración del domingo, día del Señor, los cristianos no podemos sobrevivir.

La Iglesia existe y está en el mundo para mantener viva la memoria del Jesucristo vivo, para cumplir el encargo que nos dio: "Haced esto en memoria mía".

[82] *Plegaria eucarística V/b*
[83] J. BETZ, *o. c.*, col. 952.

¿Qué implica hacer esto en memoria mía?

- Hacer memoria de Él, de su persona antes que de sus obras, comportamientos, preceptos. Hemos de hacer memoria del Señor para poder ser testigos de Él ante todos.
- Hacer memoria del amor que lo movió desde el comienzo a predicar el Reino de Dios, como presencia de gracia y de salvación para la humanidad.
- Hacer memoria de Jesús en la acción litúrgica, recordando su amor total en la vida diaria: "Nos amó hasta el extremo" (Jn 13, 1; cf. Jn 13, 14-15). La medida del amor es "amar sin medida".
- Hacer memoria del signo que Jesús acaba de crear ante ellos. No se trata de repetir aquel acto único que tuvo lugar una vez para siempre, sino de actualizarlo insertándose en él e identificándose con el Señor[84].

Celebramos la Eucaristía el domingo

"Aunque la Eucaristía se celebra cada día, y en cualquier momento del día, ciertamente la Eucaristía dominical tiene una mayor capacidad significativa. La Comunidad cristiana se reúne con su propio pastor "para celebrar el misterio pascual: leyendo cuanto a Él se refiere en toda la Escritura (Lc 24, 27), celebrando la Eucaristía en la cual se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo sobre su muerte y dando gracias al mismo tiempo a Dios por el don inefable (2 Co 9, 15) en Cristo Jesús para alabar su gloria (Ef 1, 12), por la fuerza del Espíritu Santo" (SC 6).

En esta misma dirección, Juan Pablo II enseña que "la Eucaristía dominical, con la obligación de la presencia comunitaria y la especial solemnidad que la caracterizan...subraya con nuevo énfasis la propia dimensión eclesial, quedando como paradigma para las otras celebraciones eucarísticas. Cada comunidad, al reunir a todos sus miembros para la "fracción del pan", se siente como el lugar en el que se realiza concretamente el misterio de la Iglesia"[85]. La celebración del domingo se convierte por tanto en un "signo de fidelidad al Señor", de "identidad cristiana" y de "pertenencia a la Iglesia"[86].

En fidelidad al mandato de Jesús celebramos la Eucaristía de modo peculiar y especial el Domingo. Nos preguntamos ahora: ¿por qué en domingo?

Hagamos un breve y sencillo recorrido por la historia.

[84] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "La entraña", *o.c.*

[85] JUAN PABLO II, Carta Ap. *Dies Domini*; 31-V-1998, 34.

[86] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas*, 22-V-1992, 7; 10, 14 y 28.

La Comunidad cristiana de Tróada. Los primeros cristianos, como los de la comunidad cristiana de Tróada, decían: "el primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan" (Hch 20, 7-12).

La Didajé (s. II) afirma: "reunidos en el día del Señor, el domingo, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados para que sea puro vuestro sacrificio" (14, 1).

Plinio el Joven (s. II) dirige una apología al emperador Antonio y al Senado Romano en la que constata la costumbre de los cristianos de "reunirse un día fijo antes de salir el sol y de cantar juntos un himno a Cristo como a un dios".

San Justino (a.150) escribe: "El día que se llama día del sol (nuestro domingo), todos los que vivían en las ciudades y en el campo se reunían en un mismo lugar" (Apol., I, 67,3).

Los Mártires de Abitinia (S.IV). Recordemos un hecho histórico de relieve: durante la persecución del Emperador Diocleciano, las asambleas de los cristianos, que se celebraban los domingos, fueron prohibidas bajo pena de muerte. Con todo, hubo cristianos que no faltaron a la Eucaristía dominical: son los Mártires de Abitinia, (hoy Bedjez-el-Bab;Túnez) del siglo IV. Eran treinta y un hombres y dieciocho mujeres. Fueron detenidos mientras participaban en la eucaristía en casa de Octavio Félix; posteriormente fueron conducidos a Cartago para ser interrogados por el procónsul Azulino. Era el 12 de febrero del año 304. El procónsul les preguntó porque habían transgredido la orden del emperador. Uno de ellos, llamado Emérito, respondió en nombre de todos: "sin la Eucaristía no podemos vivir". Sufrieron tremendas torturas y murieron mártires"[87].

Preguntémonos ahora por los motivos de la primacía del Domingo sobre los otros días de la semana:

San Basilio (s. IV) denomina el Domingo como "*anastásimos hemera*", el día de la resurrección, y precisamente por ello es el centro de todo el culto. Habla también del "santo domingo, honrado por la resurrección del Señor, primicia de todos los demás días".

El Concilio Vaticano II enseña que "la Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del día mismo de la resurrección de Cristo, celebra el Misterio Pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón "Día del Señor" o domingo. En este día los fieles deben reunirse a fin de que escuchando la Palabra de Dios y participando en la Eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos" (1 Pe 1, 3). Por esto, "el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad

[87] A. G. MARTIRMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder, 1964, 722-723.

de los fieles, de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo" (SC. 106).

En este mismo sentido, Juan Pablo II afirma: "desde hace dos mil años, el tiempo cristiano está marcado por la memoria del aquel "primer día después del sábado" (Mc 16, 2. 9; Lc 24, 1, Jn 20, 1), en el que Cristo resucitado llevó a los apóstoles el don de la paz y del Espíritu (cf. Jn 20, 19-23). La verdad de la resurrección de Cristo es el dato originario sobre el que se apoya la fe cristiana (cf. 1Co 15, 14), acontecimiento que es el centro del misterio del tiempo y que prefigura el último día, cuando Cristo vuelva glorioso"[88].

Por todo ello, Juan Pablo II nos dice: "póngase especial empeño en redescubrir y vivir plenamente el domingo como día del Señor y día de la Iglesia (...) Si el fruto de este Año Eucarístico se limitara al de reavivar en todas las comunidades cristianas la celebración de la Misa dominical e incrementar la adoración eucarística fuera de la Misa, este Año de gracia conseguiría un resultado significativo"[89].

3.6. Llamados a vivir una existencia eucarística

Comulgar con el Cuerpo y la Sangre de Cristo nos ha de llevar a asemejarnos cada vez más con el Señor a quien recibimos sacramentalmente.

¿En qué consiste la existencia eucarística?

Para dar una respuesta adecuada a este interrogante contemplemos a Cristo y de este modo descubriremos y conoceremos los contenidos básicos de esta existencia.

Creemos que la existencia eucarística consiste en interiorizar, identificarse y vivir el misterio de Jesucristo celebrado en la Eucaristía. Por tanto, esta existencia estará constituida por el amor y la entrega, la misericordia y la compasión, la compartición y la solidaridad, la renovación personal y la participación en la transformación social, el anuncio de la muerte salvadora y liberadora de Jesucristo y la proclamación de su resurrección, la invocación del Espíritu Santo y la acción de gracias al Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Se hará realidad en nosotros las palabras de San Pablo: "tened los mismos sentimientos que tuvo Jesús..." (Fip 2, 5).

¿Qué actitudes espirituales fomenta la Eucaristía? Sin ánimo de agotar el tema, nos atrevemos a presentar las siguientes:

– La gratitud por los bienes recibidos del Señor ya que la Eucaristía significa "acción de gracias". Los cristianos somos hacedores de acción de gracias: "todo cuanto hagáis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del

[88] JUAN PABLO II, Carta Ap. *Novo Millennio Ineunte*, Madrid, BAC, 2004, n. 35.

[89] JUAN PABLO II, *Mane nobiscum, Domine*, nn. 23 y 29. Benedicto XVI afirma que: "No se trata de positivismo o ansia de poder, cuando la Iglesia nos dice que la Eucaristía es parte del domingo (*Homilía*, Colonia, Explanada de Marienfeld, 21-VIII-2005).

Señor Jesús, dando gracias por su medio a Dios Padre" (Col 3, 17) y han de mostrarse "rebosantes en acción de gracias" (Col. 2, 7).

- La autoentrega que ha de conducir al cristiano no sólo a mostrar los contenidos del Evangelio sino a vivirlos en lo concreto de sus días y de su situación existencial: matrimonio, vida consagrada, sacerdocio....El Cuerpo entregado y la Sangre derramada de Cristo son la expresión del Señor que se entrega por todos en forma y condición de servidor (cf. Fip 2, 6-8); Jesús "no ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por todos" (cf. Mc 10, 45). Por ello, podemos afirmar que nuestra entrega ha de ser signo transparente y claro de la entrega y ofrenda de Jesús.
- La caridad: la Eucaristía participada ha de hacer de nosotros una realidad recibida y una realidad entregada y regalada a los demás, especialmente a los más necesitados. El Concilio Vaticano II enseña que "mientras los presbíteros se unen con la acción de Cristo Sacerdote, se ofrecen todos los días enteramente a Dios, y mientras se nutren del Cuerpo de Cristo, participan cordialmente de la caridad de quien se da a los fieles como pan eucarístico" (PO 13). Esta caridad nos urge a entender y vivir nuestra existencia como "pro-existencia" como Jesús.
- La contemplación y adoración de Jesucristo presente en la Eucaristía. Ahora bien, la adoración no sustituye la celebración de la Eucaristía sino que nace y brota de ella. Esta contemplación del Señor nos ha de llevar a asumir hasta el fin el destino de Jesús, "confiando la vida a los hombres en servicio y la muerte a Dios como ofrenda".

3.7. María, "Mujer eucarística"

Encíclica: "Redemptoris Mater"

Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris Mater* habla de la relación existente entre la Stma. Virgen María y la Eucaristía. Veámoslo:

"La maternidad espiritual de María ha sido comprendida y vivida particularmente por el pueblo cristiano en el sagrado banquete -celebración litúrgica del misterio de la Redención-, en el cual Cristo, su verdadero cuerpo nacido de María Virgen, se hace presente" (n.44).

"La piedad del pueblo cristiano ha visto siempre un profundo vínculo entre la devoción a la Stma. Virgen y el culto a la Eucaristía; es un hecho de relieve en la liturgia tanto occidental como oriental, en la tradición de las Familias religiosas, en la espiritualidad de los movimientos contemporáneos, incluso juveniles, en la pastoral de los santuarios marianos" (n.44).

Termina el Santo Padre este apartado con estas palabras: "María guía a los fieles a la Eucaristía" (n.44). Dejémonos, pues, guiar por Ella.

Encíclica: "Ecclesia de Eucharistía"

Juan Pablo II habla también de la Virgen María y la Eucaristía en esta Encíclica:

El Papa, cuya devoción mariana es conocida por todos, llama a María con este título nuevo: "Mujer eucarística". El capítulo sexto de la encíclica *Ecclesia de Eucharistía* es tal vez el más novedoso por su contenido teológico y por la exposición que el Papa hace, casi en un permanente paralelismo entre el misterio de la Stma. Eucaristía y el misterio de la Stma. Virgen María, Madre de Dios y Madre de la Iglesia.

¿Qué significa esta expresión? El mismo Papa nos lo dice: "María es mujer eucarística con toda su vida. La Iglesia ha de imitarla también en su relación con este santísimo Misterio". Desentrañemos esta afirmación del Papa:

- "María ha practicado su fe eucarística antes incluso de que ésta fuera instituida, por el hecho mismo de haber ofrecido su seno virginal para la encarnación del Verbo de Dios. La Eucaristía, mientras remite a la pasión y la resurrección, está al mismo tiempo en continuidad con la Encarnación (...). "A María se le pidió creer que quien concibió "por obra del Espíritu Santo" era el "Hijo de Dios" (cf. Lc.1,30.35). En continuidad con la fe de la Virgen, en el Misterio eucarístico se nos pide creer que el mismo Jesús, Hijo de Dios e Hijo de María, se hace presente con todo su ser humano-divino en las especies del pan y del vino".
- Cuando, en la Visitación, lleva en su seno el Verbo hecho carne, se convierte de algún modo en "tabernáculo" donde el Hijo de Dios, todavía invisible a los ojos de los hombres, se ofrece a la adoración de Isabel, como "irradiando" su luz a través de los ojos y la voz de María.
- El canto del "Magnificat" de María es un canto eucarístico ya que María exalta la bondad y misericordia de Dios que se extienden de generación en generación. La Eucaristía es comunión con Cristo, y cántico de alabanza y de acción de gracias al Padre por Cristo en el Espíritu Santo."En la Eucaristía, la Iglesia se une plenamente a Cristo y a su sacrificio, haciendo suyo el espíritu de maría. Es una verdad que se puede profundizar releyendo el Magnificat en perspectiva eucarística. La Eucaristía, en efecto, como el canto de María, es ante todo alabanza y acción de gracias. Cuando María exclama "mi alma engrandece al Señor, mi espíritu exalta en Dios, mi Salvador, lleva a Jesús en su seno. Alaba al Padre "por

Jesús" y "con Jesús". Esto es precisamente la verdadera actitud eucarística" (EdE 58).

- La mirada maternal y amorosa de María al contemplar el rostro de su hijo Jesús, recién nacido, y al estrecharlo en sus brazos, ¿no es acaso el inigualable modelo de amor en el que ha de inspirarse cada comunión eucarística?".
- María presenta a su Hijo en el Templo de Jerusalén (Lc 2, 22). Cuando llevó al niño Jesús al Templo de Jerusalén "para presentarlo al Señor" (Lc 2, 22), oyó anunciar al anciano Simeón que aquel niño sería "señal de contradicción" y también una "espada traspasaría su alma". En el sacrificio de la Eucaristía se realiza el sacrificio de Cristo por nosotros. Se preanunciaba así el drama del Hijo crucificado y, en cierto modo, se prefiguraba el "stabat Mater" de la Virgen al pie de la cruz, preparándose día a día para el Calvario, María vive una especie de "Eucaristía anticipada" se podría decir, una "comunión espiritual" de deseo y ofrecimiento, que culminará en la unión con el Hijo en la pasión y se manifestará después, en el período postpascual, en su participación en la celebración de la eucaristía, presidida por los Apóstoles, como "memorial" de la pasión.
- ¿Cómo imaginar los sentimientos de María al escuchar de la boca de Pedro, Juan, Santiago y los otros Apóstoles, las palabras de la Última Cena: «Éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (Lc 22, 19)? Aquel cuerpo entregado como sacrificio y presente en los signos sacramentales, ¡era el mismo cuerpo concebido en su seno! Recibir la Eucaristía debía significar para María como si acogiera de nuevo en su seno el corazón que había latido al unísono con el suyo y revivir lo que había experimentado en primera persona al pie de la Cruz" (...)

En la Eucaristía, la Iglesia se une plenamente a Cristo y a su sacrificio, haciendo suyo el espíritu de María. Es una verdad que se puede profundizar releyendo el Magnificat en perspectiva eucarística. La Eucaristía, en efecto, como el canto de María, es ante todo alabanza y acción de gracias"[90].

Santa María, tómanos de la mano, como Madre Buena, y llévanos a la Eucaristía de donde hemos de sacar fuerza necesaria para alabar y dar gracias a la Trinidad Santísima, para tender a la santidad, para realizar la misión de la Iglesia, para poner en práctica los planes pastorales y para ordenar todo a ella como a su culmen[91].

[90] JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 55, 56 y 58.
[91] *Ib.*, n. 60.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 119-151

DAVID HUME Y LA RELIGIÓN. CRÍTICA A LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

BERNARDO PÉREZ ANDREO
Instituto Teológico Murcia O.F.M.

RESUMEN

David Hume puede ser considerado con toda justicia como el representante más preclaro de la crítica religiosa de la Ilustración. Su diálogo con la tradición crítica desde Epicuro, así como la toma en consideración de la nueva filosofía nacida al calor de la ciencia newtoniana, le hacen acreedor de una toma en consideración más avisada en el contexto actual. Tanto si queremos dialogar con la modernidad secularizada, como si queremos hacerlo con el amplio espectro de las religiones mundiales en un contexto de crisis de la razón moderna, Hume se convierte en el mediador necesario. La crítica de las pruebas de la existencia de Dios –núcleo de este artículo– es la médula del pensamiento crítico humeano. Toda la filosofía de la religión se ha enfrentado con esta misma problemática y no ha hallado respuesta más coherente y filosóficamente estructurada que la de Hume. Él es el gozne de todo el pensamiento crítico de la religión desde Epicuro.

Palabras clave: Empirismo, Filosofía de la religión, Hume, Ilustración, Teodicea

SUMMARY

David Hume can reasonably be considered the earliest and clearest representative of religious criticism in the Age of Enlightenment. His dialogue with traditional criticism since Epicurus, as well as his consideration of the new philosophy born by the side of Newtonian science, proves him deserving of a more astute consideration in a current context. Whether we want to converse with secularized modernity or with the vast range of worldwide religions in a context of the modern crisis in intellectual thought, Hume becomes an essential mediator. Criticism related to the evidence of the existence of God -the essence of this article- is the core of Hume's critical philosophy. All religious philosophical thought

has faced this question but has not found an answer as coherent and philosophically structured as that of Hume's. He is the hinge of critical religious thinking since Epicurus.

Key words: Empiricism, Philosophy of religion, Hume, (the Age of) Enlightenment, Theodicy

En los últimos treinta años son muchos los trabajos realizados sobre la obra filosófica de David Hume. En España tenemos los pioneros esfuerzos de Rábade Romeo y la traducción de Félix Duque del *Tratado*. Pero no se han destacado en tanto nivel las investigaciones sobre la crítica religiosa de Hume que a nuestro parecer es de tanta importancia como su obra filosófica. En último término consideramos su filosofía como una preparación para la crítica religiosa llevada a cabo en dos obras fundamentales para el pensamiento religioso moderno. Hablamos de la *Historia Natural de la Religión* y de los *Diálogos sobre la Religión Natural*. Esta última puede considerarse como una pieza clave en las reflexiones filosóficas sobre la religión. Constituye la bisagra que une y a la vez separa la crítica clásica –Epicuro, Cicerón– y la contemporánea, desde los ilustrados hasta la filosofía analítica.

Es en este contexto actual secularizado y postmoderno donde más necesario se hace volver al Hume de los *Diálogos*. Tanto si queremos dialogar con la modernidad secularizada, como si queremos hacerlo con el amplio espectro de las religiones mundiales en un contexto de crisis de la razón moderna, Hume se convierte en el mediador necesario. Él, que vivió las consecuencias de la intolerancia religiosa y de la omnipotencia de la razón, supo ver que la razón debe someterse a la afectividad –pasiones llama él– y que la religión puede jugar un papel importantísimo en el logro de la paz social si no pretende ir más allá de sus atribuciones. La religión tiene una fuerte ambivalencia social de ahí que es necesario situarla claramente dentro del orden sociopolítico: debe estar al servicio de la concordia social y de la paz pública. El gobernante no puede imponer a la religión sus credos y sus ritos, pero la religión tampoco debe pretender que la sociedad entera se someta a sus dictados. Cada cual debe permanecer en su lugar. De esta manera entiende Hume que se logra la paz social y se evitan las guerras que tanto marcaron el siglo XVII y concluyeron en Westfalia.

La presente reflexión forma parte de un esfuerzo de mucho más aliento[1]. Ahora nos vamos a limitar a uno de los aspectos más importantes de la crítica de Hume a la religión, nos referimos a la crítica de las pruebas de la existencia de Dios, que se encuentra principalmente en los *Diálogos sobre la Religión Natural*.

[1] Más adelante tendremos ocasión de tratar la crítica de Hume a la "falsa creencia", esto es, a los milagros, profecías, providencia, vida futura e inmortalidad del alma. También tendremos que realizar una crítica a la crítica humeana desde el evangelio de Jesús de Nazaret.

Para ello, en primer lugar, y necesariamente breve, haremos un esbozo de la situación vital y filosófica de Hume que nos sitúe en su contexto histórico y nos permita comprender el trasfondo de su crítica. Seguidamente expondremos el pensamiento humeano expresado en sus *Diálogos* y las otras obras sobre religión, para concluir con su propuesta de una verdadera religión que no se salga de los límites del hombre.

1. HUME, UN ILUSTRADO *LÚCIDO*

En su autobiografía (MOL)[2] Hume nos da algunos datos, naturalmente interesados, sobre su propia vida. Lo primero que tiene interés en reseñar es su buena cuna:

> "Nací el 26 de abril de 1711 *–old style–* en Edimburgo. Pertenecí a una buena familia, tanto por parte de padre como de madre: la familia de mi padre es una rama de los Earl of Home's, o Hume's; y mis antecesores fueron propietarios de este título, que ahora posee mi hermano, durante varias generaciones. Mi madre era hija de Sir David Falconar, Presidente del College of Justice; el título de Lord Halkerton recayó por sucesión en su hermano ... mi familia, sin embargo no era rica" (MOL, 1; 13-14).

Dos cosas subraya: su buena cuna y su falta de –abundante– dinero familiar, con la intención de resaltar al final cómo llegó a tener una posición *opulenta* gracias a sus escritos y su esfuerzo, y no únicamente debido a la herencia familiar. Como dice en la obra citada "*volví a Edimburgo en 1769, muy opulento*"[3].

Sus estudios de derecho en Ninewells fueron realmente fugaces, pronto se entregó al estudio de la literatura y la filosofía. Cicerón y Virgilio, junto con Newton y Locke eran sus principales ocupaciones. Esta *pasión dominante*[4] de su carácter no le abandonará jamás, y ni cuando ocupó cargos como ayuda de campo de algún general o embajador en Francia, dejó de entregarse al estudio y el pensamiento. Él mismo entiende que esa constancia fue la que pudo hacerle superar el fracaso que supuso para él la publicación de *su opera prima*: el *Tratado de la naturaleza humana*, cuya acogida por parte del público le deprimió el ánimo, al ver la nula repercusión de una obra que consideraba como revolucionaria en el campo de

[2] Las citas de las obras de Hume están tomadas de la edición de D. HUME, *The Philosophical Works 4 Vols.*, ed. Th. H. GREEN y Th. H. GROSE, London 1882-1886, reimp. Aalen, Scientia Verlag, 1964. MOL es la abreviatura de *My Own Life* que se encuentra en Green-Grose, vol. 3, 1-8.

[3] MOL, 7; 21. En lo que sigue el primer número corresponde a la edición original inglesa de Green-Grose, y el segundo a la traducción española utilizada, en este caso, D. HUME, *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, ed. C. MELLIZO, Madrid, 1995.

[4] "... muy pronto nació en mí la pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y la fuente principal de mis satisfacciones." (MOL, 1; 14).

la reflexión moral. No en vano el subtítulo reza *Un intento de introducir el método experimental de pensamiento en la reflexión moral*. Hume mismo nos da en la *autobiografía* su impresión de lo ocurrido:

> "Jamás un intento literario ha sido tan poco afortunado como lo fue mi *Treatise of Human Nature*. Nació muerto de la imprenta, sin recibir, por lo menos, la distinción de suscitar un murmullo entre los fanáticos" (MOL, 2; 15).

Ante el nulo éxito del *Tratado*, obra que puede considerarse como erupción de acné juvenil, va a realizar una reelaboración completa de la obra en varias otras que tratan la misma temática:

> "Siempre había albergado la sospecha de que mi falta de éxito al publicar el *Treatise of Human Nature* había procedido más del modo con que fue redactado que de su contenido, y que yo había sido culpable de una indiscreción muy común al llevarlo a la imprenta demasiado pronto. Por consiguiente, vertí de nuevo la primera parte de esa obra en el *Enquiry concerning Human Understanding*" (MOL, 3; 16).

Además vertió la segunda parte en la que se conoce como segunda investigación: *Enquiry concerning the Principles of Morals*, y la tercera en la *Dissertation on the Passions*. Con estas obras empezaba a tener más fama, pero lo que realmente le reportó fama y abundante dinero fueron sus *Political Discourses*, y ante todo su *Historia de Inglaterra*. Esto unido a la amistad con personas relevantes le procuró una vida apacible y cómoda, pero hay que citar dos hechos muy importantes. Primero es que optó en varias ocasiones[5] a cátedras de filosofía moral, pero la dura reacción adversa que suscitaron sus obras siempre le impidieron tomar posesión de ellas. La segunda es la "prudente" no publicación de su obra cumbre, y una de las más importantes en la historia de la crítica religiosa, *Dialogues concerning Natural Religión* (DNR)[6].

Al final de su vida se retira al campo al diagnosticársele una enfermedad intestinal que acabará con su vida en seis meses y de lo que él era consciente, de ahí su intento por publicar toda su obra y especialmente DNR, lo que al final se hizo con muchos problemas dado el contenido. El veinticinco de agosto de 1776 muere Hume en su casa rodeado de amigos. Podemos decir que su espacio vital histórico está enmarcado por los acontecimientos revolucionarios que cambiarán la situación social, política y religiosa de occidente. A su nacimiento precede la

[5] Para más detalles sobre este y otros pasajes de la vida de Hume se puede ver tanto la clásica obra de E. C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, London, Oxford University Press, ²1980 y la de A. J. AYER, *Hume*, Madrid, Alianza, 1988, 17-32.

[6] D. HUME, *Diálogos sobre la religión natural* (DNR) se encuentra en Green-Grose II, 376-468. La traducción utilizada es ID., *Diálogos sobre la religión natural*. Trad., prol. y not. C. MELLIZO, Madrid, Alianza, 1999.

Revolución Gloriosa de 1688, en la que se dirimía el poder político y el religioso en las Islas, y, poco antes de su muerte, la declaración de independencia Americana, previa a la Revolución francesa, en los dos continentes que las Islas separan.

El contexto geográfico de Hume determinó su contexto religioso, en el que sigue vigente la máxima *Cuius regio eius religio*. Por supuesto, no podemos olvidar que la vieja Escocia no podía tener la misma religión que sus "odiados" vecinos del sur. Por lo demás, era una religión, la calvinista –Iglesia Presbiteriana de Escocia–, que se adecuaba bastante al carácter del pueblo escocés, un pueblo pobre por lo general y oprimido que necesitaba un *consuelo* más fuerte de lo habitual. Las seguridades tan estrictas que aportaba el calvinismo daban cierta tranquilidad, al menos si se estaba entre los elegidos para disfrutar de la presencia futura ante la Divinidad; claro que si se estaba entre los predestinados al infierno también se estaba tranquilo, se hiciera lo que se hiciera nada podría aumentar las penas futuras.

Hay un pasaje de Hume muy claro respecto a su impresión de la religión, y que nos ayudará a comprender el camino que llevó su crítica religiosa:

> "Mi madre era extremadamente piadosa. Me inspiró con devoción. Pero desgraciadamente me enseñó calvinismo. Mi catecismo contenía las doctrinas más sombrías de este sistema. La eternidad del castigo fue la primera gran idea que me formé. ¡Cómo me hizo estremecerme! Puesto que el fuego era una sustancia material, tenía una idea de él. No pensaba sino raramente en la felicidad del cielo porque no tenía una idea de ella. Había oído que uno pasaba allí el tiempo en una alabanza sin fin de Dios, e imaginaba que eso significaba cantar salmos como en la iglesia; y el cantar salmos no me atraía. No hubiera deseado ir al cielo si hubiera habido alguna otra forma de no ir al infierno. Imaginaba que los santos pasaban toda la eternidad en el estado mental de la gente recién salvada de una catástrofe, que se congratula de estar a salvo mientras escuchan los tristes lamentos de los condenados"[7].

Es difícil encontrar en un solo texto tanta claridad de los terrores que propagaba aquella religión entre las conciencias. En este ambiente se desarrolla la conciencia religiosa de Hume. Las referencias al Evangelio, si las hay, son de aquellos pasajes más oscuros y leídos con un sesgo punitivo.

Además de un hombre de las Islas, es Hume un pensador inserto en esa tradición –la tercera persona de la trinidad insular[8]–, y en el pensamiento Ilustrado que se fragua a ambos lados del canal de la Mancha. Newton y Locke, de un lado; Rouseau, Voltaire, de otro, serán algunas de las influencias Hume: *Les Lumières* y *The Enlightenment*. Pero no podemos olvidar que, como todos los de su época, están

[7] Citado por G. LÓPEZ, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, 37-38.

[8] *Insular Trinity*, llama Anthony Flew, irónicamente, a los tres filósofos "empiristas" de las Islas: Locke, Berkeley y Hume. A. FLEW, *Hume's philosophy of belief. A study of his first enquiry*, London, Routledge and Kegan Paul, 1961.

formados en la tradición escolástica y en el cartesianismo. Hume escribe el *Tratado* en su estancia en Francia, precisamente en La Flèche[9]–*locus* cartesiano por excelencia–, lo que da una idea de las influencias que pudo tener[10].

Estos dos mundos que influencian a Hume –la *Aufklärung* creemos que queda fuera– le van a dar su impronta literaria: el género ensayístico. No se trata de crear sistemas de pensamiento que se esclerotizan fácilmente, sino de ser fieles a la experiencia cotidiana y ajustarse a las necesidades de la vida. Aquí es donde viene, como un guante, el ensayo; es breve, conciso y adaptable a todas las situaciones; permite referirse tanto a disquisiciones gnoseológicas como a temas políticos o de negocios; todo tiene cabida en este género, de ahí le viene también su limitación: lo efímero y lo fragmentario.

Hume es ilustrado por su contexto, por la temática de sus obras y por el enfrentamiento a los problemas del momento. Pero es un *antiilustrado* por su derribo de la endiosada razón de sus coetáneos. No cree que la razón sea la guía de la vida humana, ni en el nivel práctico –en la moral o en la vida cotidiana– ni en el nivel gnoseológico. La razón ni puede ni debe marcar las metas del hombre, su lugar está en el servicio a la parte afectiva en donde realmente se halla el corazón de lo humano. Son los sentimientos los que determinan la conducta; son las impresiones las que permiten conocer. La razón debe ser, y sólo eso, *esclava de las pasiones*. Su obra puede leerse como un proceso sistemático de secularización de la razón, de rebajamiento de sus extralimitadas pretensiones, que en último término resultan irracionales. Siempre que la razón pretende ir más allá de sus límites –impuestos por la experiencia– se torna una tirana que rige despóticamente la vida de los hombres.

Pero Hume no deja de ser un ilustrado, aunque consciente de los límites de la razón para erigirse como guía del hombre. La intención de Hume es derribar las estructuras ideológicas de una razón rígida e inmutable, trasunto de la divina[11], establecida como fundamento de un orden que lleva a los hombres hacia el fanatismo y la superstición, provocando discordias sociales e impidiendo la paz entre ellos. La nueva metafísica, basada no en esa razón sino en la *creencia*, será suficientemente fuerte para garantizar la vida de los hombres; pero, a la vez, suficientemente débil como para que en ella no se apoye ningún fanatismo ni superstición.

[9] "Durante mi retiro en Francia, primero en Reims, pero sobre todo en La Flèche (Anjou) compuse mi *Treatise of Human Nature*". (MOL, 15).

[10] J. MARÍAS, *Biografía de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1986, 173-176, tiene una exposición de la influencia de la escolástica desde Suárez hasta Leibniz y Bayle, en siete generaciones. La escolástica marcó la formación del pensamiento europeo durante esos años en que se fraguó la Ilustración.

[11] En este sentido supera la reflexión de Hume a la par a la metafísica aristotélico-tomista y la metafísica del voluntarismo nominalista, buscando una razón a la medida del hombre y no un reflejo de la divina.

La crítica humeana a la filosofía –metafísica– será el lugar desde el que realiza la crítica a la religión, esta la lleva a cabo en tres ataques sucesivos. El primero contra los milagros, las profecías y la falsa creencia; otro ataque lo realiza contra las pruebas de la inmortalidad del alma, la providencia y la vida futura; pero al que nos vamos a referir aquí –los otros dos quedan para ulteriores reflexiones– y el más original de Hume es el ataque contra los *argumentos* religiosos –pruebas de la existencia divina– y la teodicea. Esta reflexión humeana está radicada en una de las obras cumbre del autor y de la crítica religiosa: *Diálogos sobre la Religión Natural*.

2. CRÍTICA DE LAS *PRUEBAS* DE LA EXISTENCIA DIVINA

En lo que sigue vamos a analizar la crítica más propiamente humeana a la religión, aquella en la que esboza una reflexión personal y poderosa contra las argumentaciones que pretenden probar, ya la existencia de Dios, ya sus atributos infinitos, ya su bondad ante la cuestión del mal en la creación.

Esta crítica la realiza contra aquellas armas con las que se defendían los *religionistas* de su época –fideístas o racionalistas–. El famoso argumento ontológico, o a priori, y todos los argumentos a posteriori que pretenden llegar a Dios partiendo de los efectos para finalizar en la Causa. Y en último término, como conclusión a toda crítica, entiende Hume, la problemática del mal, la teodicea, que en sí resulta imposible. Aunque hoy es moneda común esta reflexión sobre las pruebas de la existencia de Dios y sobre la teodicea, creemos que Hume supone una inflexión en el pensamiento histórico sobre el tema debido a que lo sitúa en la línea que seguirá toda la modernidad. Será Kant el que sitúe a Dios en la razón práctica, pero es Hume quien lo *apea* de la razón teórica.

2.1. Contra las pruebas

El ataque directo contra las pruebas de la existencia de Dios o sus atributos lo realiza Hume en su obra *Diálogos sobre la religión natural*. Esta obra estaba ya compuesta en 1751[12], pero, consciente de lo problemático de publicar sobre esta temática, dio el libro a leer a algunos amigos, quienes aconsejaron que no fuese publicado con el fin de evitar el escándalo. Pero en 1776, seguro de su pronta muerte debido a la enfermedad intestinal que le habían diagnosticado[13], decidió

[12] Para más información sobre la vida y obras de Hume ver: E. C. MOSSNER., *o. c.*. Mellizo, en su introducción a la edición castellana, da una buena explicación de la peripecia editorial de la obra. Ver, C. MELLIZO, "Introducción", en D. HUME, *o. c.*, 7-11.

[13] El diagnóstico se lo realizaron en enero de ese año y murió el 25 de agosto.

que fuera dada esta obra a la luz pública tras su muerte. Para ello, legó en su testamento todos sus papeles a su amigo Adam Smith, quien, enterado del mismo y de la condición de publicar su obra –de la que tenía ya conocimiento– indicó a Hume que rehiciera el testamento porque él no se atrevía a publicarla. Ante este contratiempo, faltando escasos dos meses para su muerte, David Hume legó sus papeles a su sobrino David para que, en un plazo no superior a tres años, y en atención a su relación familiar –lo cual resultaba buena excusa para el sobrino– su sobrino publicara la obra tal como le dejó los papeles[14]. Efectivamente, la obra se publicó en 1779, tres años después.

Esta peripecia editorial unida al hecho de su no publicación en vida de Hume por su expreso deseo, dan a la obra un sabor especial. Hume mismo era consciente de la dificultad que entrañaba esa reflexión en su época; de la dudosa comprensión que iba a encontrar entre los estudiosos y menos aún entre el público; y de los problemas que le acarrearía en caso de ver la luz –máxime sabiendo la acogida tan desastrosa que había tenido su *Tratado*–. De manera que decidió no publicarla y esperar tiempos mejores, aquellos tiempos en que *sentire quae velis et quae sentias dicere licet* con que encabeza el *Tratado*, y que sólo llegaron tras su muerte.

Cronológicamente es la primera de sus obras sobre la religión –lo que aparece en el *Tratado* apenas sí es relevante, dada la *castración* a la que lo sometió para publicarlo, eliminando la parte de los milagros y de la inmortalidad del alma– y la principal. No sólo por la temática sino también por la forma. Realmente es uno de los *diálogos* que mejor honor hacen a su nombre, más aun que los *diálogos* por excelencia, los de Platón que más parecen monólogos di-logados, que diálogos verdaderamente hablando[15]. En Hume sí que tenemos tres interlocutores verdaderos, con sus posiciones y sus reflexiones claras, pero con una viveza dialéctica muy potente que hace de la obra un fiel reflejo de lo que puede suponer un diálogo real[16]. La dialecticidad expositiva es tal que los interlocutores se ven llevados, por la fuerza de la exposición a rebatirse a sí mismos o a acercarse unos a otros, deján-

[14] Tenemos la impresión fundada de que esto no fue así. Hay indicios racionales suficientes para suponer que se llevó a cabo una inclusión espuria en la obra con el fin de suavizar sus postulados. Concretamente en una intervención de Filón, el escéptico, en la parte final de la obra (DNR, 457-459; 155-159). En ese lugar Filón contradice absolutamente los posicionamientos escépticos que venía manteniendo a lo largo de la obra, y, para sorpresa del lector, nos encontramos con *otro* Filón; lo vemos defendiendo la analogía entre Dios y la naturaleza, y más aun, afirmando que no podemos *suspender el juicio* respecto a la naturaleza de la Deidad, sino que nos es patente por la analogía que encontramos en la naturaleza. La contradicción con lo anterior en la obra es patente y manifiesta, si es o no una inclusión extraña es cosa que queda para los especialistas, a nosotros nos basta con indicar el problema, estudiosos profundos de Hume lo han evidenciado mas no han aportado soluciones satisfactorias.

[15] En Platón no existe un verdadero diálogo; uno habla, Sócrates, y los otros son meras comparsas, cuyas intervenciones son casi previsibles, de ese soliloquio múltiple.

[16] Los diálogos de Hume, al decir de G. CARABELLI, *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei* Dialoghi sulla religione naturale, Firenze, Nuova Italia, 1965, son diálogos del tipo representativo, no del tipo expositivo donde uno es el que lleva el tema y los otros son personajes de paja.

donos una posición filosófica abierta al lector, que de esta manera pasa a ser el cuarto dialogante. En DNR, cada lector pone en el crisol de la fina crítica humeana su propia religión, cumpliéndose la máxima de que ya no se es el mismo después de leer la obra, mas el texto tampoco es el mismo.

2.1.1. Los distintos argumentos a posteriori

a. Introducción

La problemática que se va a tratar, en palabras del relator del diálogo, Hermipo, es sobre la naturaleza, los atributos y el plan providencial del divino Ser, no sobre su existencia, esta es evidente para quien reflexione sobre la *religión natural*:

> "¿Qué verdad hay tan cierta y evidente como la existencia de un Dios, verdad que han reconocido las épocas más ignorantes de la historia y para la que los genios más refinados han intentado ambiciosamente producir nuevas pruebas y argumentos? ¿Qué verdad tan importante como ésta, la cual es el fundamento de todas nuestras esperanzas, la base más segura de la moral, el más firme soporte de la sociedad y el único principio que no debería estar ausente por un momento de nuestros pensamientos y meditaciones? Pero al tratar de esta verdad evidente e importante, ¡cuantas cuestiones intrincadas surgen acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia! Tales cuestiones han sido siempre objeto de disputas entre los hombres; y por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta [por tanto] sólo la duda, la incertidumbre y la contradicción han sido hasta ahora el resultado de los estudios más exactos" (DNR, 378; 25).

Este texto puede ser considerado un resumen de todo lo que se tratará en la obra: no se niega la existencia, tampoco se afirma; se destruyen las *ambiciosas pruebas y argumentos*; y se determina la incertidumbre, la duda y la suspensión del juicio como la conclusión a que se puede llegar. Veámoslo paso a paso.

b. La exposición de los argumentos a posteriori: Cleantes

La exposición del argumento a posteriori corresponde en la obra a Cleantes[17]. Según su exposición el mundo se asemeja a una gran máquina subdividida en un número infinito de máquinas más pequeñas que a su vez se subdividen en otras.

[17] Según Mossner, los tres dialogantes de esta obra representan las tres corrientes que se dan en la filosofía de su tiempo. Por un lado está Cleantes, un teísta adherido a la moderna filosofía empírica; por otro Demeas, un fideísta y racionalista alternativamente; y Filón, el escéptico. Para Mossner, Clantes representa históricamente al obispo Butler de *La analogía de la religión*; Demeas representa a Samuel Clarke; y Filón sería el mismo Hume. Básicamente estamos de acuerdo con la opinión de tan reputado experto en Hume, pero difiero en la adscripción de Cleantes al obispo Butler, creo que se ciñe más a la definición de teísta adherido a la moderna filosofía empírica, sin más adscripciones. Para más datos consultar E. C. MOSSNER, *o. c.*, 319ss.

Todas estas máquinas, en todas sus partes están perfectamente ajustadas con lo cual tenemos una perfecta adecuación de medios a fines, exactamente igual que los productos de cuño humano, aunque muy superior. Así, con esta *analogía* podemos afirmar que

> "...el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente humana, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por medio de este argumento *a posteriori*, y sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo terminante la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas". (DNR, 392; 47).

El argumento es muy sencillo. De la observación de la naturaleza sacamos la conclusión de que los medios están magníficamente adecuados a los fines e inferimos que ha de haber un Autor inteligente que así lo ha dispuesto. Para ello no tenemos más que usar nuestra razón humana. Si vemos una casa inmediatamente sabemos que ha existido un arquitecto que diseñó todas sus partes e hizo que todo quedara perfectamente organizado, de modo que la casa, que veo, es la prueba fehaciente y suficiente de la existencia de un autor inteligente. Si observo el universo y veo que está bien organizado he de deducir exactamente lo mismo que deduje de la casa, a saber, que hay un autor, pero este autor debe ser proporcionado al efecto que tengo delante de mí, por la sencilla razón de que debe haber, al menos, tanta realidad en la causa como la que hay en el efecto.

Todo en el universo me habla de ese Autor inteligente; de la misma manera que entiendo que los peldaños de una escalera han sido diseñados para que piernas humanas suban y bajen por ellos, las piernas del hombre han sido diseñadas para andar y subir. La anatomía de un animal, por ejemplo si observamos el ojo, su estructura y organización, nos muestra con mucha fuerza la existencia de una mente ordenadora. Todo está a favor de una mente planificadora, si no de dónde pueden provenir las comodidades y ventajas que los hombres y los animales tienen, la perfecta disposición de sus cuerpos. Por tanto hemos de afirmar que todo esto prueba la existencia de un designio que dio origen al orden y arreglo del universo:

> "Por muchas vueltas que se le dé al asunto, un mundo ordenado y un lenguaje coherente y articulado se recibirán siempre como prueba irrefutable de un designio y una intención" (DNR, 403; 64).

Por tanto, de los efectos descubrimos *fácilmente* las causas que los provocan y

> "el orden y arreglo de la Naturaleza, la curiosa ordenación de las causas finales, la clara utilidad e intención de cada parte y órgano declaran por sí mismas, en el más claro idioma, la existencia de un Autor o causa inteligente. Los cielos y la tierra se unen en el mismo testimonio. Todo el coro de la Naturaleza rompe en un himno de alabanza a su Creador [...]. ¿Cuál es la causa de esta causa? No lo

> sé; no me importa; eso es algo que no me atañe. He encontrado a la Deidad, y aquí detengo mi investigación" (DNR, 410; 75).

Si realmente no se pudiera llevar a cabo la inferencia causal; si nuestras ideas sobre Dios no se adecuaran a lo que Él es, no tendría ningún sentido plantearse la cuestión. Es necesario que haya cierta analogía entre las obras humanas y las divinas, de lo contrario caeríamos en un craso escepticismo que nos llevaría al más puro ateísmo. Ninguna diferencia encuentra Cleantes entre un místico que afirma la absoluta incomprensibilidad de Dios; y un ateo que afirme que es ininteligible. Un Dios al que no podemos llegar es igual a ningún Dios, entiende Cleantes[18]. Por eso su intención con todo este razonamiento es confirmar los principios de la religión verdadera:

> "...no hay nada que pueda contribuir tanto a que presumamos que unos principios sean verdaderos y deban ser abrazados, como el observar que tienden a confirmar la religión verdadera y que sirven para confundir las vanas cavilaciones de ateos, libertinos y librepensadores de todas las denominaciones" (DNR, 389; 42).

La argumentación de Cleantes para defender esta *religión verdadera* tiene dos pilares claros. La analogía entre las obras de Dios y las humanas, por un lado; y por otro, la posibilidad de remontarse de los efectos a la Causa, esto es, Dios. Así su argumentación es cosmológica y teleológica, el orden y arreglo del mundo y la perfecta ordenación de las causas finales, todo ello junto prueba la existencia de una Deidad Causa de todo lo existente, a la que debemos venerar. Filón será el encargado de rebatir esta argumentación, básicamente negando la posibilidad legítima de la inferencia causal y afirmando la absoluta desemejanza entre los hombres y la Deidad.

c. La crítica de los argumentos a posteriori: Filón

– Analogía

La primera piedra de la crítica que Hume pone en boca de Filón es la negación de la analogía. Dios es absolutamente superior a nuestras capacidades de comprensión. Se escapa a nuestra experiencia que en la filosofía de Hume es el criterio para juzgar sobre las cuestiones de hecho. Dios cae dentro del ámbito de las cuestiones de hecho, no de las relaciones de ideas. Así, debemos guiarnos por nuestra experiencia y es precisamente esta la que nos limita la analogía. ¿Cómo podemos saber algo de semejante Ser tan superior al hombre? Porque *Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión*[19]. Nuestras ideas, por tanto, no van más

[18] DNR, 405; 68.
[19] DNR, 391; 46.

allá de lo que alcanza nuestra experiencia, y nuestra experiencia sobre los atributos o cualidades del Ser divino es nula, así es que la conclusión es sencilla: Dios se escapa de nuestras capacidades humanas. No es necesario insistir en que en esta posición coinciden tanto escépticos como místicos. Estos por respeto a Dios; aquellos por respeto al hombre, a sus capacidades intelectivas. Ambos por fidelidad a su radical experiencia humana.

La imposibilidad de la analogía se debe a la total desemenjanza que se da entre Dios y los hombres. El entendimiento humano llega a certezas en las cuestiones existenciales gracias a la semejanza entre hechos y objetos. Cuando se nos muestra un hecho, inmediatamente –por la *creencia*– surge en nosotros aquel otro que es semejante a este y por lo cual podemos comprender y lograr certezas vitales. Pero entre las obras humanas y las divinas hay tal desemejanza que nunca podemos hallar en nosotros ningún hecho del que tengamos experiencia semejante, por ejemplo:

> "La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo" (DNR, 393; 49).

Podemos tener certeza de que las obras humanas tienen una causa proporcionada al efecto. Si vemos una casa sabemos que tiene un arquitecto que la proyectó; pero en el caso del universo, la desemejanza es tal que no podemos tener la certeza de que se dé el mismo tipo de relación. No es que se niegue que se dé esa relación, sino que se niega el que podamos tener la certeza. La duda no recae sobre la existencia de la Divinidad, sino sobre la posibilidad del entendimiento humano de llegar a una certeza absoluta al respecto, y esto porque *únicamente la experiencia puede indicarnos la verdadera causa de un fenómeno*[20]. Supongamos que alguien hiciera abstracción total de sus conocimientos, y en esta situación de *agnoia* se determinara a conocer qué es el universo. Al instante, le sería imposible, si tal suspensión de los conocimientos fuera factible, determinar la causa de los fenómenos que le impresionan, mucho menos podría determinar la causa del universo mismo. Esto sería así por ser la experiencia la única posibilidad para saber con certeza, pero esa experiencia sólo se tiene pasado el tiempo, la razón nada nos podría decir en ese caso a no ser relaciones de ideas de aquello que se trata.

A lo que nos lleva establecer la semejanza entre las obras divinas y las humanas es a la degradación de la divinidad:

> "…no puedo dejar de pensar que dicha semejanza implica una tal degradación del Ser Supremo que ningún buen teísta podría soportarla" (DNR, 395; 52).

[20] DNR, 394; 51.

La semejanza –analogía– supone hacer tan asequible a la Divinidad, ponerla tan al alcance de la mano del pensamiento humano, que no podemos evitar que se la degrade, reduciéndola a un ser entre los seres, a uno más de los fenómenos que pueblan el mundo y de los que puedo tener experiencia. Si la Divinidad es tal, no puede ser uno más de los fenómenos a nuestro alcance, forzosamente ha de estar fuera del alcance de las capacidades humanas. Si está allende nuestras capacidades queda fuera de la experiencia humana, *ergo* no podemos afirmar nada de Ella, no podemos conocer sus atributos más allá de lo que nos muestra la naturaleza:

> "La deidad nos es conocida sólo por sus obras, y es un ser único en el universo [...] Como el universo muestra bondad y sabiduría, inferimos bondad y sabiduría. Como muestra un cierto grado de estas perfecciones, inferimos un cierto grado de ellas adaptadas precisamente al efecto que examinamos, pero ninguna regla de razonamiento nos autorizará jamás a inferir o suponer nuevos atributos o los mismos en grado mayor" (EHU)[21]

Si la *vía cosmológica* es "inviable", no se debe únicamente a la imposibilidad de la analogía entre las obras humanas y las divinas. El hecho mismo de la especificidad del universo también la hace intransitable. Únicamente podríamos afirmar algo válido sobre esto si tuviéramos experiencia de algún universo con el que comparar este otro, lo que es de todo punto imposible. No podemos tener experiencia de la totalidad, la experiencia es fragmentaria y paulatina, tiene su base en el tiempo, esto es, en la sucesión. El universo es el todo del que la parte no puede tener experiencia propiamente hablando:

> "Cuando se ha observado que dos *especies* de objetos siempre van unidas, puede inferirse, por la fuerza de la costumbre, la existencia de una, toda vez que *se vea* la existencia de la otra. Pero sería difícil de explicar cómo puede darse este tipo de argumento cuando los objetos, como ocurre en este caso, son únicos, individuales y carentes de paralelo o de semejanza específica" (DNR, 398; 56).

La transferencia de razonamientos es imposible, ya sea por la absoluta desemejanza de la Divinidad, ya sea por la especificidad del universo. No hay experiencia posible, de modo que no hay conocimiento legítimo que desemboque en certeza y origine así una *creencia*.

> "Cuanto más lejos llevamos nuestras investigaciones de este tipo, más obligados estamos a inferir que la causa de todo está inmensamente alejada de lo humano y de cualquier objeto que caiga bajo la experiencia y observación humanas" (DNR, 412; 79).

[21] D. HUME, *Enquiry concerning Human understanding*, ed. L. A. Selby y M. A. Bigge, London, Oxford University Press, 1972, 144-145. En lo que sigue EHU. Traducción en, ID., *Investigación sobre el conocimiento humana*, trad. J. SALAS, Madrid, Alianza, 2001, 187.

– Antropomorfismo

La principal consecuencia de establecer la analogía entre Dios y los hombres es el *antropomorfismo* en el que inevitablemente caemos. Si hemos reducido a Dios a fenómeno del mundo lo hemos hecho *a nuestra imagen y semejanza*. Lo hemos encerrado en nuestras potencialidades; enclaustrado en nuestro lenguaje; recluido en nuestra razón. Hemos hecho un dios a nuestra medida, con ella lo hemos domesticado, por ello advierte Filón:

> "Justamente le atribuimos la sabiduría, el pensamiento, el don de providencia y el conocimiento, porque ésas son palabras muy honorables entre los hombres, y no tenemos otro lenguaje ni otros conceptos con los que podamos expresar nuestra adoración por él. Pero *cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones, o que sus atributos tienen alguna semejanza con las cualidades que se dan entre los hombres*. Él es infinitamente superior a nuestra limitada vista y comprensión, y más debe considerársele como objeto de adoración en el templo, que como tema de disputa en las escuelas" (DNR, 391; 45-46; subrayado nuestro).

Una cosa es atribuir a Dios todo lo que se considera bueno entre los hombres y otra muy distinta es pensar que eso se corresponde exactamente con la realidad divina. Podemos atribuir a Dios, *piadosamente*, todas las perfecciones que queramos, pero no debemos establecer una correlación absoluta entre la naturaleza de Dios y nuestra comprensión de la misma. Si Dios es tal su superioridad es abrumadora; nunca la limitada razón humana puede pretender abarcarle, lo que sería ponerle nuestros límites, introducirlo en nuestro continente, reducirlo a nuestro intelecto; haríamos, por tanto, de Dios un ídolo. Es evidente que hemos de usar el lenguaje que tenemos, pero lo más coherente es callar de lo que no se puede hablar, como concluía Wittgenstein su *Tractatus*[22], porque Dios, lo *místico*, está al otro lado del círculo que marca el lenguaje a nuestro mundo posible. Si no hiciéramos así, caeríamos, irremisiblemente, en el antropomorfismo. Todo lenguaje sobre Dios es imposible por definición; *Dios es nada*, el lenguaje siempre es sobre *algo*, por ende, no hay lenguaje posible sobre Dios, es imposible la *teo-logía* propiamente dicha. Ahora bien, sí que es posible la *doxología*, o como dice Filón *adoración en el templo*. Lo cual no deja de ser un enclaustramiento de la Divinidad para mejor controlarla, pero es el único lenguaje que respeta a Dios. El otro, fácilmente, cae en la reducción de Dios a nuestras definiciones de Él.

[22] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2001, 183. Poco antes de su famosa frase, en la proposición 6.522 afirma: "Lo inexpresable, ciertamente, se *muestra*, es lo místico (*das Mystische*)". Se muestra pero sigue siendo inexpresable, al estar allende nuestro mundo. Pero es precisamente por ello por lo que lo místico, es imprescindible. Estando fuera limita, por tanto posibilita el mundo que cae bajo el lenguaje. La religión, la ética y la estética son los *limitadores-posibilitadores* de nuestro mundo, pero de eso no podemos hablar, únicamente podemos *creer, hacer* y *gozar*.

Contrariamente a lo que se decía en tiempos de Hume sobre él, encontramos en su crítica una preocupación muy honda por salvaguardar tanto al hombre como a Dios. Nunca debemos ir más allá de lo que legítimamente podemos inferir sobre Dios, de esta manera seremos respetuosos con su *trascendencia*. No nos dé miedo utilizar esta palabra en boca de Hume. Aunque él no la use, implícitamente está. Cuando él dice, por medio de su *alter ego* Filón, que *Dios es absolutamente superior a nuestra limitada vista y comprensión*, aun faltando el término, el concepto está. Todo tipo de analogía corre el peligroso riesgo de inmanentizar demasiado a Dios, de recogerlo en nuestros recipientes limitados. Hume evita este peligro alejando mucho a Dios de los hombres, algo propio del deísmo, pero ganando en respeto –un respeto pírrico– a la realidad divina.

– *Otras consecuencias*

Si seguimos con el razonamiento de la semejanza entre las obras divinas y las humanas y aplicamos la analogía, entendiendo que Dios es causa del universo, debemos también ser coherentes con ese principio y no dar a la causa más amplitud que vemos en el efecto, sino sólo aquella necesaria para su explicación. En la causa ha de haber tanta realidad como hay en el efecto, pero nada nos lleva a pensar legítimamente que haya más realidad, eso sería ya una inferencia ilegítima. Si tal hiciéramos, si fuéramos coherentes con este razonamiento, no podríamos atribuir a Dios la infinitud, dado que todos los efectos de los que tenemos experiencia son finitos, hemos de deducir una causa finita que los preceda.

Por el mismo razonamiento hemos de abstenernos de adscribir a la Deidad una perfección absoluta o que se halle libre de error. Si consideramos la Naturaleza veremos en ella una serie de imperfecciones o errores que, por fuerza, hemos de atribuir a quien quiera que fuese su autor si, a la vez, sostenemos que de los efectos llegamos a la causa primigenia. Si hay una tal relación analógica, nos imaginaremos a esa causa tal como nos la muestran sus obras y no de otra manera. Si observo un cuadro excelente puedo opinar que su autor era un pintor excelente, pero nunca podré afirmar que también era buen pianista, pongamos por caso. El efecto me limita la amplitud de la causa, no *per se*, sino por mi entendimiento, que legítimamente no puede inferir más realidad en la causa que en el efecto.

De la misma manera, si yo percibo una variedad grande de efectos, podría afirmar la existencia de tantas causas como efectos, por qué he de afirmar sólo una causa para todos. *¿Por qué no se han de haber unido varias deidades en la tarea de planear y organizar un mundo?*[23] Esto es más acorde con el funcionamiento de las obras humanas y responde mejor a los efectos que percibimos. Por eso debemos limitarnos a lo que la experiencia nos da y no pretender ir más allá, de lo contrario podríamos caer en *fantasías e hipótesis* como las siguientes:

[23] DNR, 413; 81.

"...este mundo [...] es muy deficiente e imperfecto, y fue sólo el primer y tosco ensayo de una deidad infantil que después lo abandonó, avergonzada de su pobre actuación; [este mundo] es solamente la obra de una deidad subalterna, y es objeto de irrisión para sus superiores; [este mundo] es el producto de la vejez y senilidad de una deidad demasiado entrada en años, después de cuya muerte ha bogado a la deriva moviéndose gracias al primer impulso y fuerza activa que recibió de ella. [...] Desde el momento en que se suponen finitos los atributos de la Deidad, todo esto tiene lugar" (DNR, 414-415; 83-84).

– Honestos con Dios

Si queremos ser *honestos con Dios* no debemos rebajarlo a fenómeno observable y mensurable de nuestro mundo. Las consecuencias las deja Hume demasiado claras. La principal es el antropomorfismo: nos hacemos un diosesito a la medida de nuestras posibilidades y necesidades. Le obligamos a que responda a nuestras expectativas epistemológicas sobre el mundo y Dios mismo; le hacemos ser a nuestra manera; le damos figura humana y ya puestos *¿por qué no afirmar que la deidad o deidades son corpóreas y tienen ojos, nariz, boca, orejas, etc?*[24] Así es más fácil controlar a *nuestras deidades*. La consecuencia es clara: la idolatría. De la crítica de Filón se infiere claramente que el dios al que se llega por los razonamientos que parten de los efectos para hallar la Causa, tiende a la idolatrización. Una vez que ha encontrado esa causa –siempre proporcional a nuestras capacidades, no a la realidad de Dios– la manipulamos a nuestro antojo y le atribuimos cuanto nos place, viniendo a ser una especie de argumento ontológico.

d. Reducción de los argumentos a posteriori al argumento a priori

Esta es la verdadera realidad de los argumentos a posteriori: en el fondo se reducen a un argumento a priori. Observamos ciertos efectos, de ellos intentamos llegar a la Causa absoluta, una vez hallada no nos basta con los atributos que podemos inferir de los efectos que hemos visto sino que le endosamos todos aquellos que creemos y queremos que le sean apropiados para satisfacer nuestra necesidad epistemológica y moral de que todo tenga explicación y un sentido determinado. Esto es, lo que hacemos realmente no se diferencia mucho de la idolatría. Esa Supercausa a la que creemos haber llegado desde la observación de algunos efectos viene a ser algo así como un ídolo mental:

"Encuentras ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscas una causa o autor. Imaginas que lo has encontrado. Después te enamoras tanto de este hijo de tu mente que imaginas que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que la situación actual..." (EHU, 137; 180).

[24] DNR, 414; 83.

Por un lado se une la presunción de la razón humana, que cree llegar a abarcar la totalidad del mundo; y por el otro la necesidad de dar sentido a todo lo real que constituye un fuerte impulso en el ser humano. Se unen "el hambre con las ganas de comer", y dan como resultado una argumentación muy endeble desde el punto de vista experiencial. Nadie ha tenido experiencia de la deidad como para saber con certeza cuántos y cuales son sus atributos, sin embargo se le suman unos y otros hasta hacer de Dios una idea de nuestra mente que nos lo explique todo.

Para Hume la base del problema se halla en la ilegitimidad de la inferencia desde los efectos, esto es, la analogía, precisamente por falta de punto de referencia experiencial que nos permita pisar un terreno firme en la cuestión de la Divinidad. Si pretendemos movernos en la analogía yendo de los efectos a las causas para así llegar a la Gran Causa hemos de tener en cuenta que

> "Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que estrictamente las suficientes para producir el efecto" (EHU, 136; 178).

Si no tenemos eso en cuenta, nuestra reflexión no dejará de ser una excusa para justificar nuestros deseos y necesidad de hallar a Dios por otra vía que la del argumento a priori, esto es, de la afirmación simple y pura de la existencia de un Ser tal que nos sirva para explicar el mundo y la existencia del hombre.

2.1.2. El argumento a priori

En la crítica de este argumento, uno de los de más rancio abolengo de la historia, no se entretiene mucho Hume. Entiende que es demasiado endeble como para dedicar tanto interés por él como por los argumentos anteriores. Prácticamente se rebate solo. Este argumento, tal y como se expone aquí, fue defendido por Samuel Clarke en su *Discourse concerning the Being and attributes of God*[25]. En esta obra expone un argumento a priori que establece la necesidad de la existencia del Ser Necesario como fundamento de todo lo que existe. Esta formulación difiere de aquella de Anselmo[26] por la que se hizo famosa este tipo de reflexión apriorística.

[25] Citado por F. COPLESTON, *Historia de la filosofía. Vol. 5, de Hobbes a Hume*, Barcelona, Ariel, 1999, 153-165.

[26] Es clásica la formulación anselmiana del capítulo II del *Proslogion*. "creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado [...] Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor [...] Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad". Esta formulación se completa en el capítulo XV atribuyendo a Dios definitivamente su existencia intelectual y real: "Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así, si tú no eres eso mismo, podríamos pensar algo mayor que tú, lo cual es imposible". (S. ANSELMO, *Proslogion*, Madrid, Tecnos, 1998, 11.12.34). Es interesante notar la cercanía entre Hume y Anselmo a la hora del respeto a Dios, tanto para

En Anselmo prima más la adoración y el clima místico que el razonamiento filosófico. En Clarke lo que prevalece es la razón filosófica-apologética que fundamenta la intención religiosa. Pasamos a ver la exposición de Demeas, trasunto literario de Clarke, y la crítica de Cleantes y Filón.

a. La exposición del argumento: Demeas

A Demeas, tanto como a Cleantes, le preocupa la fundamentación de la religión desde los razonamientos filosóficos, este es el punto central de su reflexión: salvaguardar a Dios y a la religión de los ataques del racionalismo y del escepticismo fundamentando su ser en una razón apriorística incólume a los ataques de la ciencia y la filosofía. Todo intento de indagar la esencia divina supone *una profanación*[27], hemos de limitarnos a afirmar su existencia y de ahí deducir las consecuencias para nuestra vida y pensamiento:

> "La cuestión no se refiere a la *existencia*, sino a la *naturaleza* de DIOS. Esto es lo que juzgo incomprensible y desconocido para nosotros, debido a las imperfecciones del entendimiento humano. La esencia de esa Mente suprema, sus atributos, su modo de existencia, la misma naturaleza de su duración: son estos asuntos y todas las características que se refieren a un Ser tan divino, lo que resulta misterioso para los hombres. Finitas, débiles y ciegas criaturas, deberíamos humillarnos ante su augusta presencia; y, conscientes de nuestras limitaciones, adorar en silencio sus perfecciones infinitas que ningún ojo vio, ningún oído oyó, ni jamás entraron en el corazón humano para ser concebidas" (DNR, 390; 43-44).

Ante la debilidad de la criatura humana para llegar a indagar la naturaleza de la Divinidad sólo podemos utilizar un tipo de argumentación apriorística. Esta resulta *infalible y corta de raíz toda duda y dificultad*[28]. Precisamente esas dificultades por las que el razonamiento de Cleantes ha sido rebatido por Filón. Dejemos que hable Demeas en la exposición de su argumento:

> "Todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia, ya que es absolutamente imposible que algo se produzca a sí mismo o sea la causa de su propia existencia. Así, pues, al remontarnos de los efectos a las causas, debemos, o bien continuar en una infinita sucesión sin última causa alguna, o bien recurrir a una causa última que sea *necesariamente* existente" (DNR, 431; 112).

uno como para otro Dios es *algo mayor que lo que podemos pensar*. Por ello, al principio de los *Diálogos*, las argumentaciones del fideísta Demeas y las del escéptico Filón van de la mano, hasta el punto de que el racionalista Cleantes los unifica en cuanto a las consecuencias que se derivan de ambas posiciones: "¿En qué diferís vosotros, los místicos [se refiere a Demeas], que mantenéis la absoluta incomprensibilidad de Dios, de los escépticos [en referencia a Filón] y ateos que aseguran que la primera causa de todo es desconocida e ininteligible?". (DNR, 405; 68).

[27] DNR, 390; 44.

[28] DNR, 430; 111.

El razonamiento es bien simple. Es así que existe algo –el ser humano, por ejemplo– luego existe un Ser tal que explique la existencia de ese algo –en otros términos: *ego sum ergo Deus est*. Ahora bien, ese Ser debe ser *necesariamente existente*, desde toda la eternidad, para que lo que es sea y sea como es, y podamos responder a la pregunta:

> "¿Qué fue, pues, lo que determinó que existiese *algo* en lugar de nada[29], y que concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras?" (DNR, 431; 112-113).

Nuestra propia experiencia cotidiana nos da fe de lo irrebatible que resulta el hecho de que todo lo que existe es por otro. Lo más fácil es admitir que existe ese Ser que le da el ser a todo lo que es, aunque no podamos saber, a ciencia cierta cómo es ese Ser. Pero sí podemos inferir que debe ser tal que pueda originar y fundamentar todo lo que existe. Así de simple y así de rotundo:

> "Debemos, por lo tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la RAZÓN de su existencia, y al cual no puede suponérsele inexistente sin recurrir en una expresa contradicción. Por consiguiente, concluimos que debe haber un Ser así, y que ese Ser es una Deidad" (DNR, 432; 113).

Seguidamente, Cleantes, desde posicionamientos racionalistas, va a rebatir total y absolutamente este apriorismo racional que en *poco contribuye a la causa de la verdadera piedad y religión*[30].

b. La crítica del argumento: Cleantes y Filón

Si Demeas se basaba para afirmar la existencia necesaria de la Deidad en la flagrante contradicción en que se incurre en su negación, porque ello implica negar la existencia de aquello que depende de él, es decir, aquello de lo que sí tenemos certeza de su existencia; Cleantes ahonda en esa argumentación para rebatirla. Únicamente puede demostrarse algo de forma absoluta si su contrario implica contradicción, pero todo lo que podemos concebir como existente también podemos concebirlo como no existente. Por tanto, no hay ser alguno cuya no-existencia implique contradicción, por ello, *no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable*[31].

[29] A nadie escapa que es la misma pregunta –la pregunta a su entender fundamental de la metafísica– con que termina Heidegger su ensayo ¿Qué es metafísica?: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?" (M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1992, 56). Es la pregunta esencial de la metafísica desde los griegos hasta Leibniz del que probablemente toma la formulación. ¿Qué existe y por qué de esta manera y no de otra?.

[30] DNR, 432; 113.

[31] DNR, 432; 113.

Por el simple hecho de trabar un juicio de existencia no quiere ello decir que esa tal existencia quede inmediatamente demostrada. Por el mismo procedimiento trabamos un juicio de no-existencia y queda invalidado el anterior. Esto es posible porque la reflexión de este asunto no entra en el ámbito de las relaciones de ideas, donde dos y dos siempre y sólo son cuatro, sino en el de las cuestiones de hecho, donde lo contrario siempre es posible. Por ello *las palabras "existencia necesaria" carecen de significado, o, lo que es lo mismo, no tienen un significado constante*[32].

En su EHU también tiene una reflexión semejante a la de los *Diálogos*, aunque allí su intención no es religiosa sino moral, es decir, aplica la argumentación a la defensa de la moralidad de la filosofía escéptica frente a la crítica que la tacha de inmoral por negar la posibilidad de un conocimiento cierto de la vida futura, lo que, al parecer de los críticos, lleva ineludiblemente a negar el ámbito moral. Hume se defiende por boca de un simulado Epicuro que habla a los mismos atenienses:

> "Ninguna negación de hecho implica una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción alguna, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es [...] Por tanto, la existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra" (EHU, 164; 208).

Por el razonamiento apriorístico podríamos afirmar la unión de cualquier efecto a cualquier causa sin necesidad de reparar en si ello es posible o no lo es; podríamos afirmar la existencia de cualquier cosa con el simple hecho de trabar el juicio correspondiente, pero ello no nos daría la certeza de una tal existencia, pongamos por caso la del unicornio. Por ello hay que recurrir a un criterio *externo* que nos garantice cierta adecuación entre lo que entendemos por causa y lo que entendemos por efecto, y nos limite nuestras irrestrictas posibilidades de imaginar seres. La experiencia nos lleva a admitir una argumentación más bien a posteriori, esta sería la única viable, pero ya hemos visto que tampoco nos ofrece garantías dada la total desemejanza entre Dios y el hombre, y la infinita superioridad de la Divinidad.

Pero, más aun, mediante la pretendida *necesidad* del Ser causante de todo, podríamos llegar a un argumento que se aleja mucho de la hipótesis religiosa. Podríamos afirmar que todo lo que existe es por una *necesidad* intrínseca; el mundo material es eterno y necesario, teniendo en sí mismo el principio de su

[32] DNR, 432; 114.

movimiento. Esta argumentación es tan plausible como la de que Dios existe por necesidad. Si la una es válida, por los mismos razonamientos debe serlo la otra, o bien, no ser válidas ninguna de las dos. La *necesariedad* es un arma de doble filo, más vale no utilizarla si queremos mantener los principios religiosos del teísmo.

Todo esto es para Filón, quien concluye con la crítica del argumento a priori que empezara Cleantes,

> "...prueba cierta de que los hombres siempre derivaron y siempre derivarán sus sentimientos religiosos de otras fuentes que no sean las que proporciona esta especie de razonamiento" (DNR, 434; 117).

Los principios de la religión, contrariamente a lo que piensa Demeas, no se defienden mejor con un razonamiento apriorístico, sencillamente porque eso le lleva a la credulidad, la superstición o el fanatismo, formas todas ellas depravadas de la religión. Afirmar la existencia de la Deidad de esta manera y luego aplicar aleatoriamente los atributos que mejor nos convengan, sólo es una excusa para seguir manteniendo un irracionalismo fideísta que no se aviene a lo que nos dice la experiencia, esto es, que se sale de los límites del hombre, degenerando la *Creencia* en una credulidad pueril que hace de Dios aquello que le viene en gana; no sirve para que el hombre llegue a alcanzar su propia altura, la que le marca *su* naturaleza.

Como vemos tampoco este tipo de argumentación nos sirve como fundamento para la religión, digamos adelantando acontecimientos, para la *verdadera religión*. Ni la reflexión que parte de los efectos ni esta otra que lo hace desde la misma razón, nos sirven para justificar suficientemente los principios de la religión. Muy fácilmente caemos en degradaciones de la divinidad o en endiosamientos de la humanidad, pero en ningún caso damos una suficiente *prueba* que fundamente la religión que de verdad se atenga a la naturaleza humana.

2.2. El mal y la in-justicia divina

La última de las batallas que va a librar Hume en su crítica de la religión es la que tiene como trasfondo la teodicea. Es la última y la definitiva; precisamente, en los *Diálogos*, es la última acometida que realiza una vez que han sido rebatidos los argumentos tradicionales, digámoslo así, y ha quedado de manifiesto que no tenemos pruebas ciertas sobre los atributos de la divinidad. La reflexión sobre la divinidad la ha degenerado, infiriendo ilegítimamente aspectos de la divinidad que más la asemejan a un demonio caprichoso que al Ser Supremo autor del universo. Ahora resta dar la estocada final a una concepción –y esto debe quedar claro; no se niega a la divinidad en Hume, al menos de forma taxativa, sino que se niegan las

concepciones que ilegítimamente ha inferido el hombre por el uso *fraudulento* de su razón, o por dejarse llevar por el fanatismo y la superstición– de la divinidad que no deja de ser un concepto del intelecto sin referencia externa experimentable.

El problema del mal es el tema predilecto de cuantos han pretendido negar la divinidad o hacer mella en las concepciones religiosas. Lo ha sido y no de balde; es el cuestionamiento más serio que se puede hacer a la religión, los mismos creyentes tenemos que hacerle frente y poner nuestra fe ante su crisol. Pruebas no faltan en la misma Biblia, cuyo caso paradigmático es Job, y el mismo Jesús, el Justo que murió injustamente. Siempre será un tema problemático para cualquier creyente que se plantee su fe de forma seria, a no ser que caigamos en la justificación hegeliana en la que el mal es explicado y justificado desde la omniabarcante comprensión panracionalista de la historia.

2.2.1. El mal

La parte X de DNR está dedicada exclusivamente al tema del mal, a la problemática que se plantea entre la experiencia humana del mal –el sufrimiento y el dolor– y la fe en un Creador benevolente y omnipotente. Va a ser Demeas, el fideísta defensor del derrotado argumento a priori, el que, en resignada retirada argumental, refugiará la fe en el sentimiento de la miseria del hombre. Aquí es donde el escéptico Filón lo estaba esperando para darle la puntilla al razonamiento que pretende justificar los atributos morales de la Divinidad.

Demeas argumenta la necesidad de la religión para calmar el desasosiego que produce en el hombre su mísera situación:

> "¡Qué miserables criaturas somos! ¿Qué recurso encontraríamos en medio de los innumerables males de la vida si la religión no nos sugiriese algunos métodos de expiación y apaciguase esos terrores que incesantemente nos agitan y atormentan?" (DNR, 435; 118).

A continuación pasa a enumerar los males de tipo físico o provocados por nuestra situación animal:

> "…toda la tierra está atormentada y desorientada. Hay una guerra perpetua entre todas las criaturas vivientes. La necesidad y el hambre estimulan a los fuertes y decididos; el miedo, la ansiedad y el terror sacuden a los débiles y endebles. La entrada en la vida produce angustia en el recién nacido y en sus atribulados padres; la debilidad, la impotencia y el desasosiego están presentes en cada etapa de esa vida, la cual concluye finalmente rodeada de agonía y horror" (DNR, 436; 121).

El hombre, entiende Demeas, uniéndose en sociedad puede hacer frente a esos males que le vienen por su constitución natural y suplir sus carencias innatas. Pero Filón le va a mostrar que la unión en sociedad tampoco reporta al hombre sólo

bienes, los males son incluso mayores que los bienes: opresión, injusticia, superstición. Sobre todo es la superstición la que peor parte se lleva, ella le es inculcada al hombre en sociedad, por naturaleza no es el hombre supersticioso:

> "El hombre, bien es verdad, puede agruparse para superar a todos sus enemigos *reales*, y puede dominar todo el mundo animal; pero ¿no se crea inmediatamente dentro de sí mismo enemigos *imaginarios*, los demonios de su fantasía, que lo visitan con terrores supersticiosos y destruyen cada disfrute de la vida? Su placer, según él se imagina, es considerado por ellos como un crimen; su alimento y reposo produce en ellos un resentimiento y una ofensa ...; y hasta la muerte, el refugio contra todos los males, sólo le presenta la amenaza de interminables e innumerables sufrimientos. No molesta el lobo al tímido ganado, como molesta la superstición al alma angustiada de los miserables mortales" (DNR, 436-437; 122).

La religión es, en su forma depravada, la superstición, un producto social que amenaza y desasosiega al hombre más que darle consuelo y ánimo para la dureza de la vida. Así, la religión misma se convierte en un mal, unida a los males físicos y los otros males sociales. Porque *homo homini lupus*, parece querer decir Filón:

> "El hombre es el peor enemigo del hombre. La opresión, la injusticia, el desprecio, el insulto, la violencia, la sedición, la guerra, la calumnia, la traición, el fraude: mediante todas estas cosas los hombres se atormentan mutuamente" (DNR, 437; 122).

Son estas, pruebas suficientes de la mala constitución del mundo, ya sea a nivel físico como social. ¿A quién atribuir esta mala disposición? Si somos coherentes con la argumentación que estaba defendiendo Cleantes, ir de los efectos a las causas, hemos de atribuir tanto lo bueno como lo malo a la Deidad que había sido el principio al que se quería llegar. Si Dios es el origen de lo bueno hemos de atribuirle también lo malo, o bien negar su omnipotencia. De tal manera, no nos queda más remedio que negar atributos morales en la Deidad o atribuirle el mal del mundo:

> "Concedamos que su poder es infinito; todo lo que Él quiere se hace. Pues bien: como ni el hombre ni ningún animal son felices, hemos de concluir que Él no quiere su felicidad. Su sabiduría es infinita; jamás se confunde al elegir los medios que le llevan a un fin determinado. Pero ocurre que el curso de la naturaleza no tiende a la felicidad del hombre o el animal; por lo tanto no ha sido establecida para este propósito [...] Las viejas preguntas de Epicuro están todavía sin respuesta: ¿es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?" (DNR, 440; 127-128)[33].

[33] Las "viejas preguntas de Epicuro" están recogidas por Lactancio en su *De ira Dei*, y se han convertido en todo un clásico. Exactamente se encuentran en LACTANCIO, *De ira Dei*, 13, 20-21, en *Sources Chrétienne* 289, 158-160. El texto dice así: "*Deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, inbecillus est, quod in deum non cadit; si*

El problema está ahí: si el mal no lo atribuimos a Dios no podemos explicar su origen; si se lo endosamos, perdemos la condición benevolente de Dios. La única salida válida –no la humeana– es atribuir el mal a la situación de libertad en que el hombre es creado, es el pago por la libertad. Pero lo que está claro es que el problema del mal nos pone delante de los atributos que colocamos a la Deidad, sobre todo la omnipotencia y la benevolencia. Hoy, después de las *pesadillas* de la razón moderna –Auschswitz, Hiroshima, Gulag, Rwanda, Congo…–, la filosofía prefiere un Dios benevolente aunque incapaz de eliminar el mal, a un Dios omnipotente responsable del mismo, ejemplo claro de esto puede ser Hans Jonas[34].

2.2.2. La in-justicia *o* in-potencia *divina*

Según Filón cuatro parecen ser las causas de los males que afligen a la humanidad *y no es imposible que todas estas circunstancias no sean necesarias e inevitables*[35]. La primera de ellas hace referencia a la planificación o economía de la creación animal. Según esta economía todo está dispuesto en los seres vivos para que tiendan a la autoconservación, mediante el dolor y el placer. Filón plantea si es absolutamente necesario que nos presione el dolor a la hora de la propia conservación:

> "Todos los animales podrían encontrarse en un estado de constante satisfacción; cuando les surgieran algunas necesidades naturales, como la sed, el hambre o el cansancio, en lugar de sentir dolor podrían sentir una disminución de su placer que les haría buscar prontamente ese objeto que les es necesario para su subsistencia" (DNR, 446-447; 138-139).

Entiende Filón que no es absolutamente necesaria esta disposición de la naturaleza. Una Deidad omnipotente y benévola podría haber dispuesto la naturaleza de forma tal que el dolor no fuera necesario para los seres vivos.

La segunda circunstancia que es causa de los males de la humanidad se deriva del hecho de que el mundo se guíe por reglas generales, estas siempre causan males en unos para producir la existencia del todo. Pero podríamos plantearnos si la Deidad, en lugar de hacer funcionar la naturaleza mediante reglas generales no habría podido hacer que se rigiera por voliciones particulares, dado que la Deidad conoce perfectamente el funcionamiento de todo, *unos pocos sucesos de estos, regular y sabiamente dirigidos, cambiarían la faz del mundo*[36]. Filón no está pidiendo un dios como el malebranchiano, que interviene en todo momento, a ese dios es difícil no cargarle el mal a cuestas. Lo que pretende con esta argumentación

potest et non vult, invidius, quod aeque alienum est a deo; si neque vult neque potest, et invidius et imbecillus est ideoque nec deus; si et vult et potest, quod solum deo convenit, unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit?".

34 H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, 195-213.

35 DNR, 446; 138.

36 DNR, 448; 140.

es constatar que una deidad omnisciente y omnipotente *podría* haber creado un mundo sin mal alguno, si no lo ha hecho es porque no puede o no quiere con lo que volvemos a estar en el principio de la argumentación. Ahora bien aun quedan dos causas más. La tercera es la que se refiera a la frugalidad con que los poderes y las facultades son distribuidos en los seres particulares:

> "...la Naturaleza parece haberse hecho un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas; y comportándose como un *amo exigente*, sólo ha concedido los dones y poderes que son estrictamente precisos para atender las necesidades que se presenten. Un *padre generoso* habría concedido estos poderes con mayor prodigalidad, a fin de proteger a sus criaturas de posibles accidentes y a fin de asegurar su felicidad y bienestar..." (DNR, 448-449; 141-142).

La Naturaleza parece ser, según lo que vemos, un *amo exigente* y no un *padre generoso*. Si nos quisiera la Deidad nos habría dado toda clase de facultades para que siempre viviéramos de la mejor manera posible sin padecer ni sufrir. Pide Filón algo así como el "papaíto" que no permite que su niño sufra lo más mínimo y todo se lo pone *en bandeja de plata*. Únicamente le falta pedir que el hombre fuera librado por Dios de la condición mortal, de la que, en último término, dependen las limitaciones del ser humano. Pide, en fin, que el hombre no sea hombre sino *como Dios*.

La última circunstancia causante de los males y de la que provienen la miseria y la enfermedad en el universo es por el modo deficiente con que se han establecido los principios de la gran máquina de la Naturaleza. Parece como si no estuviera totalmente terminada la obra, como si le faltara el último toque del constructor. Por todo esto concluye Filón:

> "Si todas las criaturas vivientes fuesen incapaces de sentir el dolor, o si el mundo fuese administrado según voliciones particulares, el mal nunca habría hecho su entrada en el universo; y si los animales hubiesen sido dotados con una mayor reserva de poderes y facultades, sobrepasando las demandas de la necesidad estricta, o si los varios principios del universo hubiesen sido estructurados con exactitud y conservaran siempre el justo medio y temperamento, habría tenido lugar un mal muy pequeño en comparación con el que sentimos en el presente" (DNR, 451; 145).

De lo expuesto no podemos deducir a priori ni la bondad ni la omnipotencia divinas sino que debe ser una argumentación que se derive de los efectos que observamos. Si los efectos coinciden con la exposición de Filón difícilmente podremos afirmar que la Deidad sea benévola y omnipotente, o alguna de estas cosas por separado, *dichos atributos no pueden probarse partiendo de los fenómenos*[37]. El mundo que cae bajo nuestra observación no es el que se esperaría de una

[37] DNR, 452; 146.

Deidad omnipotente y buena que obrara según esos atributos que le colocamos. Siguiendo las reglas de la analogía deberíamos pensar que el Autor de la Naturaleza posee una perfección finita, esto es, que es capaz de hacer únicamente un mundo imperfecto y muy limitado. Como no podemos ir más allá de los efectos, esta sería la conclusión. Pero sí podemos, para *salvar* a la Deidad de endosarle el mal o de rebajarla a un diosesito limitado, negar la inferencia; no inferir ningún atributo de Dios ni a priori ni a posteriori. La conclusión definitiva de Filón, según lo que vemos en la naturaleza es que

> "¡el todo no presenta otra cosa que la idea de una Naturaleza ciega, impregnada de un enorme principio vivificador, y arrojando de su seno, sin discriminación y sin amor maternal, a sus deformes hijos prematuros!" (DNR, 452; 147).

Así, la Deidad no puede evitar los males que constantemente vemos o bien no quiere, sea como fuere sus principales atributos quedan negados por la misma experiencia del hombre. Qué diremos. Simplemente que no podemos afirmar nada de Dios, queda demasiado alejado del hombre como para que podamos saber ciertamente algo sobre la Divinidad:

> "¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero Él es todopoderoso. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro y tan decisivo, *a menos que afirmemos que estos asuntos exceden toda capacidad humana y que nuestros criterios de lo verdadero y lo falso no pueden aplicarse aquí*[38]" (DNR, 443; 132).

2.2.3. La imposible teodicea

Ante esta situación tiene que acudir alguna justificación de la Deidad. Ha de haber alguna reflexión que nos permita *comprender* el por qué del mal en el mundo. Se necesita una teodicea, que no es otra cosa que una búsqueda de sentido ante lo real que nos presiona en diferentes direcciones y ante las que nos encontramos perplejos. Una de las justificaciones de la existencia del mal es simple y llanamente negarlo. Es la postura de Cleantes, el racionalista:

> "El único modo de defender la benevolencia Divina –y es el que yo abrazo de buena gana– es negar absolutamente el sufrimiento y la maldad del hombre. [...] La salud es más frecuente que la enfermedad; el placer es más frecuente que el dolor; la felicidad es más frecuente que el sufrimiento. Y por cada vejación con que nos encontramos, conseguimos, si las contamos, cien satisfacciones" (DNR, 441-442; 130).

[38] El subrayado es nuestro.

No parece que sea muy convincente esta argumentación, sobre todo si consideramos ciertos sufrimientos de personas absolutamente inocentes que abundan en exceso, sobre todo hoy que podrían ser eliminados. Pero vamos con otra justificación. Esta vez es el fideísta Demeas el que propone la justificación en otra vida futura:

> "Este mundo es sólo un punto si se le compara con el universo; esta vida es un momento si se la compara con la eternidad. Los males presentes, por lo tanto, son rectificados en otras regiones y en algún período futuro de existencia" (DNR, 441; 129).

Con esta reflexión se sale Demeas del principio que rige las cuestiones de la existencia: hay que atenerse a la experiencia. Nada en la experiencia nos demuestra la existencia de una vida futura, como vimos, por ello es una hipótesis infundada según Hume. Pero más aun, ¿de qué le sirve a alguien que está soportando un sufrimiento indecible, que se le diga que será recompensando en otra vida por este sufrimiento? Eso sólo es *ignorancia* y *superstición*, al entender de Hume.

No hay, por tanto, justificación posible del mal si atribuimos a Dios bondad y omnipotencia *absolutas*. Cualquier intento de explicación quedará en eso, en un intento infructuoso, que enredará aun más la cuestión, bien negando el mal, lo cual es imposible, bien culpabilizando a la misma Deidad de ello. Por eso afirma Filón que

> "La verdadera conclusión es que la Fuente original de todas las cosas es algo completamente indiferente a todos estos principios, y no prefiere el bien al mal en mayor medida que prefiere lo frío a lo caliente, lo seco a lo húmedo, o lo ligero a lo pesado" (DNR, 452; 147).

Es la conclusión lógica del deísmo[39]. La Deidad se despreocupa de su creación no importándole en absoluto lo que suceda en ella. Su labor terminó en el momento en que todo quedó realizado. No hay en Dios atributos morales que podamos inferir legítimamente de los efectos que observamos en la naturaleza. Como el único criterio que se acepta por parte de Hume es el empirista –aquello que no es experienciable, sencillamente no es–, no podemos afirmar nada sobre los atributos de la Deidad. Es más, si nos atenemos al principio arriba expresado de que aquellas ideas que no proceden de las impresiones, forzosamente son de nuestra imaginación, tenemos que los atributos morales de Dios no nos llegan por impresión de lo cual hay que sacar la lógica conclusión.

[39] Voltaire, impresionado por el terremoto de Lisboa del 1 de noviembre 1755, en el que las iglesias se derrumbaron sobre las personas que asistían a las celebraciones, hubo de alejar totalmente a Dios del mundo para no cargarle con la culpa de haber *castigado* a justos e injustos por igual en un evento natural que, siguiendo la metafísica y hasta la física del momento, había que endosar en el debe de Dios.

Pero, a pesar de lo que hemos dicho, Hume mantiene su postura básica que denominamos *teísmo de mínimos*, sin llegar a negar la existencia de la Deidad. Sí niega la legitimidad de establecer inferencias a partir de la naturaleza, porque ello mete a la reflexión sobre Dios en un berenjenal de cuidado con el problema del mal. Lo que interesa realmente a Hume es mostrar la debilidad de la razón humana cuando quiere sobrepasar sus límites experienciales. Es lo que Kant denominará paralogismos y antinomias de la razón pura, y que Hume ya había visto[40]. Por ello resulta muy difícil exculpar a Dios del mal si le atribuimos esas facultades tan sublimes. La solución es afirmar que sobre ello nada podemos saber.

No estamos de acuerdo con las conclusiones que obtiene del análisis de la crítica de Hume Badía Cabrera. Creemos que va más allá de lo que los textos de Hume nos dicen cuando afirma que

> "En definitiva, parece que nos encontramos ante un dilema irresoluto: si no podemos decir que Dios es bueno, tampoco podemos afirmar que existe; pero si sabemos que existe, no hay manera de exculparlo del mal"[41].

No hay ningún "dilema irresoluto", por la sencilla razón de que el problema no versa sobre la existencia de Dios sino sobre nuestras posibilidades de llegar a conocer cabalmente sus atributos, en suma, es una cuestión epistemológica. Este autor entiende que Hume nos da una *antiteodicea*[42], cuando lo que realmente nos encontramos es con una imposibilidad de la teodicea. Una antiteodicea se sale de los límites del *escepticismo mitigado* que el mismo Hume propone como teoría propia en la *Enquiry human understanding*[43]; sería tan *dogmático* para Hume tanto negar como afirmar de una forma taxativa la existencia de la divinidad. Lo que podemos afirmar o negar taxativamente es aquello de lo que tenemos experiencia cierta, el resto queda para la imaginación o para la fe.

A continuación tendremos que ver cuáles son las consecuencias de esta crítica y qué puede aportar de constructivo para el hombre y para la religión.

3. La verdadera religión

> "Tan grande es mi veneración por la religión verdadera como lo es mi aborrecimiento de las supersticiones vulgares" (DNR, 460; 160).

[40] Hacemos notar, a modo de apunte y sin más pretensiones, que la deuda de Kant con Hume es mucho mayor que la de mero "despertador" que reconoció Kant. El proyecto *crítico* kantiano, *in nuce*, se halla contenido en Hume. Kant elaboró lo que Hume solamente esbozó; quede esto para posteriores reflexiones.

[41] M. Á. Badía, *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1996, 354.

[42] Ver la obra citada del autor, páginas 349-362.

[43] EHU, 162; 206.

He aquí uno de los pocos textos en que Hume habla sobre la verdadera religión a la que más bien nombra que define. Tal definición no está realizada por él de una forma clara, pero podemos sacar ciertas conclusiones de lo que entiende por esa verdadera religión a la que tanto venera.

Se define directamente por oposición a la *falsa creencia* porque la *verdadera religión no tiene estas perniciosas consecuencias*[44], pero es precisamente esa religión corrompida la que resulta realmente historiable. Por ello, la verdadera religión es más una meta, un fin que se busca, que algo que podamos encontrar en el mundo. Positivamente no se da esa verdadera religión al parecer de Hume, todo lo que la historia nos muestra, y no olvidemos que él es historiador, es la *fenomenología* de la mala creencia, de los estragos que ha causado en los pueblos esa mezcla de superstición, ignorancia y fanatismo que califica, *grosso modo*, a todas las religiones mundanas. Él nos propone una religión de corte *racional y filosófica*[45], que evite las perversiones de la humanidad que genera la irracionalidad de los sistemas teológicos, propugnando una religión basada en la propia naturaleza humana, en la que Hume, como buen ilustrado, confía exageradamente:

> "[...] la más pequeña brizna de honestidad y benevolencia naturales tienen en la conducta de los hombres un efecto que es mucho mayor que el que producen esas actitudes grandilocuentes sugeridas por teorías y sistemas teológicos" (DNR, 461; 162).

La verdadera religión debe encauzar la conducta del hombre hacia el servicio a los demás hombres en la sociedad. Promoviendo la felicidad entre sus congéneres, el hombre se realiza como tal en armonía y paz consigo mismo y con los demás, en una sociedad tolerante que garantice el desarrollo de las potencialidades de la naturaleza humana, porque *el modo más auténtico de servir a la divinidad es promover la felicidad entre sus criaturas*[46]. Por el contrario, la falsa religión invita a los hombres a prácticas que Hume entiende como no-humanas, prácticas *inútiles* para los demás. Precisamente, el supersticioso, encuentra en esa falta de utilidad para sí mismo y sus congéneres, el elemento sobrenatural que le empuja a realizarlo

> "[...] un hombre supersticioso [...] cualquier práctica que se le recomiende y que no sirva para nada en la vida, o se oponga más a sus inclinaciones naturales, será por él abrazada inmediatamente en virtud de las mismas circunstancias que precisamente deberían haberle llevado a rechazarla" (NHR, 359; 107).

[44] DNR, 463; 165.

[45] DNR, 460; 161.

[46] D. HUME, *The Natural History of Religion*, en ID., *o. c.*, II, 309-363., ID., *Historia de la religión natural*, est. prel., trad. y not. C. MELLIZO, Madrid, Tecnos, 1998. En lo que sigue NHR. La cita actual es NHR, 359; 107.

En el fondo Hume está convencido de que la naturaleza del hombre le impele a la realización de lo que es mejor para sí y la sociedad, por ello la verdadera religión es una religión *natural*, entendida en el sentido de lo que nos surge de la propia naturaleza humana. Es este un término muy del gusto ilustrado: *religión natural*. Esta sería el compendio de todo lo que de bueno hay en el hombre y que le ha sido colocado, regalado por ese Dios lejano que lo creó "bien". La religión, en sus formas históricas se habría encargado de pervertir lo que de bueno había en las inclinaciones naturales de la humanidad con la finalidad de servir los intereses particulares de los *clérigos* o de aquellos que se beneficiasen del sistema religioso. Una prueba de ello se encuentra, al parecer de Hume, en la hipocresía que hay en todo *religionista*, que debe disfrazar su real incredulidad con una fe extrema en lo increíble:

> "[...] la convicción de los religionistas de todos los tiempos es más afectada que real, [...] no se atreven a reconocer, ni siquiera en la intimidad de sus conciencias, las dudas que tienen acerca de esos asuntos. Hacen de la fe implícita un mérito, y disfrazan para sí su propia infidelidad real, revistiéndola de las más fuertes afirmaciones de fe y de extremado fanatismo" (NHR, 348; 83).

Para que estas *perniciosas* consecuencias no se deriven de la religión, esta debe estar sometida en todo momento al poder civil; debe estar regulada y administrada de forma tal que no pueda suponer un peligro para la sociedad. La utilidad es la norma para Hume en todo este asunto. Si la historia nos demuestra que siempre que el poder ha estado en manos de los religionistas, la intolerancia, la discordia y hasta la guerra han estado a la orden del día, hay que evitar a toda costa que el poder recaiga en ellos. En un texto enjundioso y un tanto largo de DNR, expone Hume lo que podría ser su concepción de una religión sometida al poder civil:

> "¿Hay una norma política más cierta e infalible que aquella que dice que debe limitarse estrechamente el número y el poder de los sacerdotes, y que el magisterio civil debe siempre mantener el *cetro* y la *espada* lejos de unas manos tan peligrosas? Si el espíritu de la religión popular fuera tan beneficioso para la sociedad, habría prevalecido una norma política de carácter opuesto. Cuantos más sacerdotes haya, y cuanta más autoridad y riquezas posean, más aumentará el espíritu religioso. Pero aunque los sacerdotes tienen a su cargo la guía de este espíritu, ¿por qué no podemos esperar que se dé en ellos una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación, a pesar de que están entregados a la religión, la inculcan constantemente en los demás y tienen que haber asimilado por fuerza algo de lo que ensañan? ¿De dónde proviene el que, de hecho, lo máximo que un magistrado prudente puede proponer con respecto a las religiones populares sea el convertirlas en una actividad inofensiva y tratar de impedir en lo posible sus perniciosas consecuencias para la sociedad? Pero cada intento que hace por llevar a cabo este humilde propósito está rodeado de inconvenientes. Si admite sólo una religión entre sus súbditos, tiene que sacrificar –sin que sea seguro conseguir así la tranquilidad– el respeto por la libertad pública, la cien-

> cia, la razón, el trabajo e, incluso, su propia independencia. Si permite que haya una variedad de sectas –lo cual es la norma más prudente– debe conservar una indiferencia filosófica con respecto a todas ellas, y restringir cuidadosamente las pretensiones de la secta prevaleciente; de otro modo, no podrá esperar otra cosa que disputas sin término, riñas, persecuciones y conflictos civiles"[47] (DNR, 463; 165).

Como vemos, es imprescindible, para el buen funcionamiento de la sociedad, limitar el número y el poder de los sacerdotes, estos han sido los causantes de los desajustes sociales a los que se ha visto abocada la humanidad. La limitación se debe al hecho, *probado*, de que ellos no actúan como predican, no podemos encontrar en ellos lo que debería esperarse: *una vida más santa y una mayor benevolencia y moderación*, sencillamente porque son arrastrados por sus intereses partidarios a servirse a sí mismos, no a los demás. La mejor manera de limitar el poder y riqueza de los clérigos es que el poder civil someta al religioso, permitiendo la existencia de varias sectas religiosas, a fin de garantizar la libertad, pero mostrándose *indiferente* filosóficamente ante ellas, con el fin de garantizar la paz y el orden social; convertida queda así la religión en *una actividad inofensiva*.

Estamos ante el corolario final de lo que se inició con la paz de Westfalia y su máxima del *cuius regio eius religio*. Si entonces era limitar toda religión a la religión que profesara el príncipe del lugar; aquí se trata de hacer un estado laico, por tanto moderno, en el sentido en que hoy entendemos el estado, e indiferente ante las distintas religiones. Dado que es muy difícil, si no imposible, que se dé históricamente la verdadera religión, lo más prudente es permitir que persistan varias sectas religiosas, con el fin de garantizar la libertad, pero todas ellas, por supuesto, sometidas al *magistrado civil*, siendo esta la única forma posible de evitar las discordias y garantizar la paz social.

Esta concepción humeana de la religión *verdadera* y la permisividad de facto con las diversas sectas religiosas, se diferencia netamente de la propuesta rousseauniana de religión civil. Para este la religión civil está muy claramente determinada por una racionalidad clara, una estructura civil y un sometimiento a la voluntad del gobernante. Dice Rousseau.

> "Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la divinidad poderosa, inteligente, benéfica, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: ha aquí los dogmas positivos"[48].

[47] Los subrayados son nuestros.
[48] J. J. ROUSSEAU, *El contrato social*, Barcelona, Folio, 2000, 260.

Vemos como le interesa sobre todo *la santidad del contrato social y de las leyes*, o lo que es lo mismo, la religión tiene una función legitimadora de la estructura social que se da en la Ilustración; una dependencia absoluta de la racionalidad ilustrada y un sometimiento total al poder civil, cuasi sagrado. En Hume, por el contrario, encontramos unos elementos que se acercan más a lo que ha venido a ser hoy día el proceso secularizador: un gobierno civil que mira por el bien común –supuestamente–, y una pléyade de religiones que se someten al bien común pero se mantienen independientes del poder en lo que hace a su estructura y sus contenidos dogmáticos, eso sí, respetando cierto acuerdo con la razón.

La verdadera religión es una meta deseable pero muy difícil de alcanzar por parte de la sociedad, por ello hay que ser pragmáticos y limitar las religiones positivas por parte del poder civil. Este sólo debe admitir como verdadera aquella religión racional y filosófica, es decir, el teísmo, que es útil al hombre y laica en su estructuración, esto es, sin estructuras institucionales que determinen lo que hay que creer. El teísmo, el *teísmo de mínimos*, ya nos da lo que puede ser racionalmente creído, sin caer en superstición ni en fanatismo.

4. La religión dentro de los límites del hombre

De la misma manera que Hume pone la razón al servicio del hombre, sometiéndola a la parte afectiva y proporcionando, no los fines, sino los medios para alcanzar esos fines que lo afectivo –sentimiento, pasión, gusto– determina al hombre; de la misma manera que hace de la metafísica, no una superestructura de lo real, sino el fundamento de la *ciencia de la naturaleza humana nueva* que Hume quiere presentar; de la misma manera coloca la religión, no *más allá* del hombre –cual objeto extraño y advenedizo, forense–, sino *más a dentro*, en la misma naturaleza humana –junto a la metafísica[49]– en la base de aquello que constituye al hombre y que le permite "hacer su vida" como tal hombre. Metafísica y religión se complementan –por otro lado como siempre hicieron–, pero ahora están puestas al servicio del hombre y no de la parte de la humanidad que sabe aprovecharse de ambas para servir sus propios intereses, activando los elementos negativos inscritos en la ambigüedad de la naturaleza humana: la *falsa creencia* y sus corolarios, la superstición y el fanatismo; en último término, la credulidad y el miedo.

Si por un lado la metafísica fundamenta la parte digamos *natural* en la naturaleza humana, la religión sirve de sólido asiento a lo social. La *creencia* será la que articule una y otra. La creencia natural permite el conocimiento y la acción *natural*, esto es, aquello que entendemos por gnoseología, ética, estética…, por otro

[49] Con esta concepción entronca Zubiri cuando entiende la *religión* como el fundamento de la realidad humana en su ser absoluto relativo.

lado la creencia religiosa –en el fondo la fe, pero una fe secularizada– permite vivir en sociedad consiguiendo la concordia y la paz tan anhelada por Hume. Porque se puede *malvivir* en sociedad –lo que viene provocado por la *falsa creencia*–, pero también se puede vivir en paz y armonía si seguimos la *verdadera creencia*, en suma, la verdadera religión, esa que tiene por fundamento el *teísmo de mínimos* y que sirve para garantizar la vida social.

La religión queda rígidamente encorsetada en los límites que marcan la utilidad pública y la naturaleza humana para no pervertir a la humanidad sino para elevarla al Olimpo humeano de la concordia y la paz burguesas.

Conclusión

Como hemos visto, la crítica de las pruebas de la existencia de Dios es el núcleo del pensamiento crítico humeano de donde mana su concepción de una religión humana que no pretenda sobrepasar los límites del hombre ni tampoco menguar la trascendencia divina, respetando una y otra en extremo. Desde Hume toda la filosofía de la religión seria se ha enfrentado con esta misma problemática y no ha hallado respuesta más coherente y filosóficamente estructurada que la de Hume. Ni entonces Kant, ni hoy Jonas han podido soslayar la reflexión y combatir todo intento de "justificar" la existencia divina con supuestas pruebas *a posteriori*. Si no queremos negar la bondad divina, habremos de disminuir su potencia o resaltar nuestra debilidad para su conocimiento. Por todo esto hemos afirmado que Hume es el gozne de todo el pensamiento crítico de la religión desde Epicuro, y fuente inagotable de reflexión entorno a la religión.

Una vez analizado este núcleo del pensamiento humeano, aún nos queda dar dos pasos. Desbrozado el camino que lleva a la "verdadera religión", debemos hacer la crítica de la "falsa religión"; por último nos restará hacer la crítica de la crítica humeana.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 153-200

APORTACIONES A LAS RELACIONES IGLESIA Y MUNDO EN ALGUNOS ESCRITOS DE KARL RAHNER

RAMÓN PIÑERO MARIÑO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Karl Rahner es uno de los mejores teólogos del siglo XX, tal vez el mejor. Es muy conocido por sus obras de teología dogmática, especialmente en Teología Fundamental. En este artículo se recuerda la doctrina social de Karl Rahner, partiendo de los conceptos clave de su pensamiento en esta materia: la concepción de Iglesia, de la dignidad humana, de la libertad, de la autoridad y de las relaciones Iglesia-mundo. Se destaca el papel del laico y la importancia de la decisión moral en el campo social de la doctrina cristiana. El artículo busca escuchar de nuevo la doctrina de Karl Rahner, que es una riqueza que la Iglesia no puede dejar de lado.

Palabras clave: Doctrina social, Iglesia-mundo, Karl Rahner, Teología Fundamental

SUMMARY

Karl Rahner is one of the best theologians of the twentieth century, maybe the best. He is very know for his works in dogmatic theology, especially in Fundamental Theology. In this article is remembered K. Rahner's social doctrine, beginning from the key concepts of his mind in this question: the concept of Church, human dignity, freedom, authority and the dealings Church-World. It's pointed the paper of the layman and the accent of the moral decision in the social context of the Christian doctrine. The article looks for to listen one more time K. Rahner's doctrine, that it's a richness that the Catholic Church can not allow to fall into oblivion.

Key words: Church-World, Fundamental Theology, Karl Rahner, Social doctrine

1. Introducción

Hemos titulado nuestro estudio *Aportaciones a las relaciones Iglesia y mundo en algunos escritos de Karl Rahner*, porque éste no presenta directamente un modelo de dichas relaciones, sino que ofrece ideas dispersas a lo largo de sus escritos. Sin embargo, Rahner tiene muy claro que el tema ha de afrontarse a partir de las relaciones Iglesia y mundo, pues, como él mismo enseña, el Concilio Vaticano II ha hecho pasar la reflexión y la doctrina acerca de las relaciones Iglesia-Estado a las relaciones Iglesia-mundo[1].

Además, establece con gran precisión lo que considera mundo en una primera aproximación: considera el mundo como la historia única y total de la humanidad, no sólo como una realidad dada que interesa desde la salvación, sino como creación que el hombre mismo planea y hace y que le interesa por sí mismo, en su realidad intramundana. Esta es la concepción, recuerda Rahner, asumida por la Iglesia en la *Gaudium et Spes*, que también asume otras realidades de este mundo:

1ª) Los cristianos están separados (*Unitatis Redintegratio*).

2ª) Hay muchas religiones no cristianas (*Nostra Aetate*).

3ª) Es una sociedad pluralista y democrática, con una autoridad estatal distinta a la de un Estado en una sociedad ideológicamente homogénea, con libertad de culto y expresión (*Dignitatis Humanae*)[2].

Rahner va a asumir estas ideas, que ya usaba en muchos casos antes del Vaticano II, en sus escritos. Y de éstos surge el esquema de trabajo, pues hemos encontrado una serie de conceptos fundamentales que había que dilucidar para poder comprender las conclusiones de Rahner respecto al tema en cuestión. Estos conceptos son: la Iglesia, el mundo (en una acepción más amplia que la presentada en esta introducción), el hombre, la libertad del hombre, la actuación moral del hombre y la autoridad. En su estudio encontraremos ya alusiones importantes a nuestro tema, pues Rahner es una enorme fuente de ideas interesantes. Al final se nos planteó una pregunta: ¿quién debe llevar dentro de la Iglesia el peso de la relación inmediata y directa con el mundo? Rahner presenta con gran profundidad la figura y la misión del cristiano seglar en el mundo y hemos querido concluir presentando esta idea que consideramos muy acertada y en línea con la eclesiología del Concilio Vaticano II.

Nuestra intención es escuchar a Rahner y conocer su pensamiento, lo mejor es comenzar a hacerlo.

[1] Cf., K. Rahner, "Iglesia y mundo", en Id. et Al., *Sacramentum Mundi*, vol. 3, Barcelona, Herder, 1973, cols 752-753.

[2] Cf., *Ib.*, col. 753.

2. Conceptos fundamentales

2.1. Concepto de Iglesia

En su escrito *Iglesia y sacramentos* nos ofrece Rahner su concepto de la Iglesia como *protosacramento*[3]. Resumiendo su pensamiento, podemos afirmar que la Iglesia es el pueblo de Dios que por voluntad de Cristo y por su misma fundación se organiza de manera estructurada en la Iglesia. ¿Qué entiende Rahner por pueblo de Dios? En la encarnación el Logos eterno del Padre ha venido ser de la misma estirpe humana (cf. He 2, 11), divinizando a la humanidad pecadora en Adán en virtud de la unión hipostática, al quedar la misma naturaleza humana de Cristo divinizada por la "gracia santificante" en virtud de dicha unión, y al ser Jesús miembro de la humanidad una, ésta misma es llamada por él y en él a un fin sobrenatural. "Esta vocación la mantiene Dios respecto a toda la humanidad, a pesar del pecado, por razón de este Cristo, que en su ser y en su obrar- la muerte sacrificial en la cruz- es miembro de esta humanidad una. Dios mira a todos los hombres como hermanos y hermanas de su Hijo encarnado 'en medio de la Iglesia' (cf. He 2, 11), como pueblo de Dios, con el que ha contraído la nueva y eterna alianza en esa unión entre Dios y la criatura que llamamos hipostática. La humanidad una, en el gracioso advenimiento del Logos en la carne, en la unidad de estirpe, en la historia única de la humanidad, ha venido a ser una humanidad consagrada, precisamente el pueblo de Dios"[4].

Aunque se entienda, bíblica y eclesialmente, a la Iglesia y como "cuerpo de Cristo" "a la comunidad de la humanidad una llamada por Cristo a la salud sobrenatural (cf. D 2319)"[5], comunidad con su derecho, con su organización jerárquica y social, esto no altera que se vea precedida por una consagración de la humanidad una en la encarnación y en la muerte en la cruz del Verbo eterno del Padre. "Mas la Iglesia, como pueblo de Dios, organizado social y jurídicamente, no es sólo institución de salud, *sino la continuación, la presencia permanente de la tarea y de la función de Cristo en la historia de la salud, su presencia en la historia, su vida: en suma, Iglesia en el sentido propio de la palabra*"[6].

¿Cuál es la tarea y la función de Cristo y como se desarrolla su presencia en la Iglesia? En la encarnación de Cristo abrazó Dios al mundo radical y definitivamente en su misericordia, pues Cristo es la presencia real en la historia del triunfo escatológico de Dios, en todo el misterio de su vida, muerte y resurrección, en él, en su realidad histórica y captable está Dios reconciliando al mundo, en él aparece la gracia de Dios en nuestra espacialidad y temporalidad. "Cristo, en su existencia

[3] K. Rahner, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964, 11-21.
[4] *Ib.*, 13.
[5] *L.c.*
[6] *Ib.*, 14. El subrayado es mío.

histórica, es a un tiempo la cosa y su signo (sacramento), *sacramentum* y *res sacramenti* de la gracia redentora de Dios, que por medio de él (...) se da de hecho y viene a manifestarse como algo inserto definitivamente en el mundo"[7]. La Iglesia es la continuación, la permanencia actual de la voluntad salvadora de Dios manifestada en Cristo, insertada con Cristo en el mundo, así es realmente el "protosacramento", con una estructura sacramental y con un carácter de algo captable históricamente; en el espacio y en el tiempo, con la doble dimensión de pueblo de Dios y de su constitución jurídica y social, es la esposa y el cuerpo de Cristo, que mediante ella permanece presente en la historia. Escuchemos un texto fundamental de Rahner:

> "Esta permanencia de Cristo en la Iglesia es el signo de que Dios con amor misericordioso se identifica con el mundo en Cristo. Y siendo la Iglesia signo de la gracia de Dios, que en Cristo triunfa definitivamente en el mundo, este signo no puede nunca- en la posibilidad real- venir a ser un signo vacío de contenido. La Iglesia, en cuanto entidad histórica y social, es siempre y definitivamente el signo con el cual siempre e indefectiblemente se da lo que él mismo indica. Como en Cristo permanecen inconfusas, aunque inseparadas, la divinidad y la humanidad, tampoco en la Iglesia son nunca lo mismo el signo y la cosa, la captabilidad histórica y el Espíritu Santo. *La Iglesia es la presencia oficial de la gracia de Cristo en la historia pública de la humanidad una*. En la constitución social de la misma, el pueblo de Dios, en cuanto redimido de hecho por Cristo, conserva la clara presencia histórica de Cristo. Ahora bien, esto significa (...) una presencia encarnatoria de la verdad de Cristo en la Iglesia, manifestada en Escritura, tradición y magisterio; una presencia encarnatoria de la voluntad de Cristo en el magisterio- en cuanto notifica el precepto de Cristo- y en el ministerio pastoral de la Iglesia, en su derecho y en su constitución; una presencia encarnatoria de la gracia de Cristo en la Iglesia para los individuos en cuanto tales, mediante los sacramentos. Considerada por parte de Cristo, *la Iglesia es la permanente notificación de su propia presencia en el mundo*; considerada por parte de los sacramentos, la Iglesia es el protosacramento"[8].

La gran noticia de Cristo para el mundo es la venida del Reino de Dios (cf. Mc 1, 15; Mt 3, 2), pero, según Rahner, la Iglesia no se identifica con el Reino de Dios, como Cristo lo anunciaba y lo hacía presente, la Iglesia lo anuncia y lo hace presente en Cristo, es "sacramento" del Reino de Dios en la fase final de la historia de la Salvación[9]. El Reino de Dios sólo llegará a su plenitud con la parusía y el juicio final, pero no está ausente, se hace presente en la historia del mundo, no sólo en los confines de la Iglesia, sino también "allí donde se realiza la obediencia a Dios en la gracia como aceptación de la comunicación de Dios mismo"[10]. Esto sucede en la

[7] *Ib.*, 16, el paréntesis es mío.
[8] *Ib.*, 19-20, los subrayados son míos.
[9] Cf., K. RAHNER, "Iglesia y mundo", *o. c.*, col. 756.
[10] *Ib.*

Iglesia, en el sujeto y en la historia, cuando se realiza un deber terreno de amar, individual o colectivo, al prójimo, y esto a pesar de que a veces se oculta la gracia. A continuación Rahner propone la tesis del Reino de Dios como "mundo" (presente en la realidad histórica de la humanidad una) fundamentándola en tres puntos:

1º. La afirmación católica de que hay gracia y justificación fuera de la Iglesia, porque la historia de la Iglesia no coincide con la historia de la salvación.

2º. La doctrina de la inseparabilidad de la moralidad material (praxis) y formal (teoría), que exige realizaciones materiales irreductibles a la actitud religiosa.

3º. La doctrina de la unidad entre el amor a Dios y al prójimo.

Con esto Rahner concede al mundo una cualidad importante como lugar donde se hacen presentes los signos de la presencia del Reino de Dios. La Iglesia, como realidad histórica (cf. D 1783), es un fragmento respecto al Reino de Dios en el mundo, y sobre todo "es el sacramento fundamental particular, es decir, la manifestación histórico-salvífica, escatológica y eficaz (signo) de que está llegando el Reino de Dios en la unidad, acción, fraternidad, etc..., del *mundo*; de tal manera que también aquí, como en cada uno de los sacramentos, no se pueden separar el signo y lo significado, pero tampoco pueden identificarse (cf. Vaticano II, *Lumen gentium*, nº. 9)"[11].

2.2. Concepto de mundo

Rahner nos ofrece un concepto del mundo desde un punto de vista teológico, y distingue tres acepciones:

1ª) En primer lugar el mundo es la totalidad de la creación como unidad, incluyendo al hombre, o como "mundo circundante" donde se desarrollará la historia de la salvación divina. Es creado bueno, y es la mediación de la que Dios se vale para revelar al hombre su gloria (signos de su amor). El hombre ha sido creado con libertad y amor como destinatario de la comunicación de Dios (Jn 3, 16 s; D 428, 1805). La revelación de Dios en el ámbito de la creación llega a su perfección en la encarnación.

2ª) El mundo, después de la caída en el pecado original, cargado de culpa y separado de Dios, significa todas las fuerzas y potestades enemigas de Dios, que impulsan a la culpa. En este sentido, el cristiano no debe ser "del mundo" (Jn 18, 36), aunque esté "en" el mundo (Jn 17, 11).

3ª) Dios, sin embargo, no abandona al mundo, sino que ama al mundo capaz y necesitado de redención, lo abraza en su gracia y lo conduce a su culmen

[11] *Ib.*, cols. 756-757.

en el Reino de Dios. El cristiano, ayudado por la gracia, debe discernir en el mundo en evolución los signos de Dios y los que no lo son. Además, el mundo tiene una historia que por el Misterio Pascual ha entrado ya en su estadio escatológico, y el desenlace ya está decidido por Dios: la realización plena en el mundo del Reino de Dios. El mundo "futuro" está ya presente y actúa en nuestro mundo en espera de su plenitud escatológica (ya si, pero todavía no)[12].

Las tres acepciones están ligadas entre sí porque este mundo es historia en desarrollo, con unos principios, unos presupuestos y un fin al que se dirige "mediante la decisión libre de los hombres que actúan en él"[13]. La libertad del hombre es importante, porque el resultado final del mundo está "oculto" y es el lugar de los logros salvíficos o de las acciones culpables, derivados de la decisión personal y libre del hombre, individual o colectivamente. Además, un dato innovador, y que hace sobresalir la libertad y la responsabilidad del hombre, es que este mundo hoy día es en gran parte *planificable* por el hombre en la esfera espacio-temporal, y muchas veces sin que el hombre relaciones su acción con la salvación o la condenación ante Dios en el más allá. Esto nos sitúa en la noción del hombre y de la realidad propia del ateísmo contemporáneo, que busca la realización del hombre y de la sociedad en la realidad sólo intramundana.

2.3. Concepto de hombre

El hombre forma parte de la sociedad y de la Iglesia, y realiza su vida en la historia del mundo. Iglesia y mundo son incomprensibles sin la presencia del hombre, por eso vamos a intentar conocer algo sobre la concepción rahneriana del hombre, sujeto activo en la Iglesia y en el mundo. Nos acercamos al pensamiento de Rahner sobre la dignidad, la libertad y el obrar moral del ser humano, cuestiones fundamentales para comprender las relaciones Iglesia-mundo, realidades formadas por hombres.

2.3.1. La dignidad del hombre

Vamos a descubrir que cuando Rahner afronta la cuestión sobre la dignidad del hombre nos va a aportar la respuesta a la pregunta sobre qué es el hombre para este autor, y así podremos comprender su concepto de hombre. Presenta la cuestión sobre la dignidad de una forma gradual, en primer lugar define la dignidad en general como "la determinada categoría objetiva de un ser que reclama –ante sí y ante los otros– estima, custodia y realización. En último término se identifica obje-

[12] Para el concepto de mundo, *ib.*, col. 754.
[13] *Ib.*, col. 755.

tivamente con el ser de un ser, entendido éste como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y, a la vez, como algo que se tiene el encargo de realizar"[14]. Por estructura esencial Rahner entiende todo lo que el hombre es y tiene que ser necesariamente, tanto en su esencia natural o en lo dado al hombre sobrenatural (una gracia o un don libre de Dios que hay en todo hombre).

Rahner deduce cuál es la dignidad propia del hombre de la razón y de la revelación, y ésta tiene "un rango de preferencia para el creyente frente al conocimiento metafísico racional. Por el contrario, el conocimiento 'natural' es requisito ineludible del conocimiento de fe, aunque a su vez es llevado a término por el Dios de la revelación con su gracia portadora de salud y su contenido es correvelado por el mismo Dios con garantía de verdad"[15]. Rahner procede a expresar el ser y la dignidad del hombre partiendo de la revelación.

Además, hay que tener en cuenta que el hombre es un ser en evolución (biológica, cultural e histórico-espiritual) lo que hace difícil descubrir la esencia, lo que permanece en la mutabilidad histórica del hombre. El conocimiento de la esencia debe hacerse por un método doble: trascendental y de reflexión sobre la experiencia histórica del hombre acerca de sí mismo[16].

Teniendo en cuenta esto, Rahner define en qué consiste esta dignidad esencial: "La dignidad esencial del hombre consiste en que dentro de una comunidad diferenciada, dentro de una historia espacio-temporal, este hombre, conociéndose espiritualmente y orientándose libremente hacia la inmediata comunidad personal con el Dios infinito, puede y debe abrirse al amor, que es comunicación de Dios en Jesucristo"[17]. Esta dignidad está dada ya de antemano, como punto de partida y misión, pero a la vez tiene que realizarse. La última y definitiva dignidad del hombre, que depende de él y que por tanto puede perderse, consiste en la realización, apropiación y custodia de la dignidad dada de antemano, que no puede desaparecer, pero que puede existir como algo de lo que se reniega, convirtiéndose en causa de juicio y condenación. Esto se entiende porque la dignidad esencial "ha sido dada de antemano al hombre como fin de su libertad, como salvación o condenación de ésta"[18].

La dignidad esencial del hombre considerada formalmente, antes de una decisión del hombre a favor o en contra de ella, abarca los siguientes aspectos que se condicionan mutuamente:

[14] K. RAHNER, "Dignidad y Libertad del hombre", en ID., *Escritos de Teología II*, Madrid 2002, 232. A partir de ahora *ET II*.
[15] *Ib.*, 232.
[16] Cf. sobre este doble método, *ib.*, 233.
[17] *Ib.*, 234.
[18] *Ib.*, 234.

a) La esencia natural del hombre, como criatura y como hombre, es la cualidad de persona, lo que significa que el hombre es *espíritu*, *libertad* e *individuo*. Es persona que *forma comunidad*, pues el hombre como tal está orientado a la comunidad con otras personas (Dios, los hombres) y sólo existe comunidad donde hay personas, es más: el hombre "es persona cabal en la medida en que se abre al amor y al servicio de otras personas"[19]. Es persona *corpórea, de índole mundana*, pues se realiza en un espacio, una historia y en una comunidad concreta (en el mundo). El espacio de realización le es completamente esencial al hombre.

b) A la esencia del hombre pertenece también el existencial sobrenatural, pues la persona está llamada a la comunión inmediata con Dios en Cristo. Es una llamada de Dios al hombre duradera e ineludible mediante la revelación personal de su Verbo, que el hombre puede aceptar en la salvación o rechazar en la culpa. Este existencial es un don indebido de Dios al hombre, una gracia, pero que existe en todo hombre y le destina hacia la comunión con Dios como única finalidad del hombre (no hay un fin natural y otro sobrenatural)[20].

Derivados de la esencia y de la dignidad se derivan una serie de existenciales en el hombre: es un ser viviente material y corpóreo, un ser personal espiritual capaz de cultura, de vida social y de historia, es un ser religioso destinado, por naturaleza y gracia, a la comunión con Dios en una Iglesia y un ser que dice relación a Cristo, donde Dios ha revelado la figura del hombre. Todos estos existenciales están en relación y dependen los unos de los otros, en todos ellos actúa el ser total del hombre, pues el hombre es *uno* en razón de su origen y de su fin.

Como el hombre no puede ser conocido por un solo principio, de ahí surgen la pluralidad de ciencias humanas y "una autonomía relativa de las dimensiones existenciales y de los poderes que las gobiernan y configuran, que debe ser respetada por todas las demás"[21]. Pero su estructura, por otra parte, está superordenada y subordinada, y en caso de conflictos las exigencias superiores tienen preeminencia sobre las inferiores.

Después de explicar qué es la dignidad y qué es el hombre, Rahner habla de las amenazas al ser y a la dignidad del hombre, que pueden ser de dos tipos:

a) Amenazas del exterior: el hombre es una esencia corpórea, dada de antemano a su decisión personal, y por ello está expuesto a un influjo del orden creado previo a su decisión, influjo de fuerzas materiales y de otras personas creadas (hombres y poderes angélicos), que son posibles y peligrosos,

[19] *Ib.*, 235.
[20] Cf., sobre la cualidad de persona y el existencial sobrenatural, *ib.*, 234-236.
[21] *Ib.*, 237.

aunque el hombre sólo puede perderse definitivamente por una decisión interna y libre.

b) Amenazas del interior: el hombre tiene en su mano su dignidad y dispone libremente de sí, por eso puede malograrse a sí mismo y su dignidad transgrediendo alguna de sus dimensiones existenciales. Puede actuar en contra de su dignidad dada de antemano, aunque ésta permanezca y así degradarla. "Más aún: al hombre que hace uso de su libertad se le plantea irremisiblemente este dilema: o degrada su dignidad o la conserva en la gracia de Dios constituyéndola en algo efectivo, en dignidad realizada"[22].

Ambas amenazas se condicionan mutuamente, y de ahí se sigue que el hombre está irremisiblemente en estado de culpa o en estado de salvación, si ha dispuesto de sí, de un modo u otro, libremente. Y cuando dispone de sí lo hace, implícita o explícitamente, en la extensión de todos los existenciales de su esencia. Así, o acepta su ser tal como es (incluido su existencial sobrenatural) o lo rechaza haciéndose culpable. Sólo cabe preguntar hasta qué punto es consciente el hombre de la profundidad de su esencia y de su dignidad. De ahí deduce Rahner lo siguiente: "Por tanto, de los hombres que actúan históricamente entre sí, de hecho los unos han degradado culpablemente su dignidad y los otros la han salvado por la gracia. Solamente Dios conoce por dónde van las fronteras que marcan la separación propiamente dicha dentro de la historia de la salvación de la humanidad. No coinciden netamente con los límites del cristianismo o de la Iglesia visible. También dentro de la Iglesia se da la lucha entre la luz y las tinieblas"[23]. Con esto queda claro que también la decisión del hombre que no pertenece a la Iglesia, en su acción mundana, tiene peso en su destino de salvación o de condenación, pues puede obrar con una conciencia sincera o con una conciencia culpable.

2.3.2. La libertad del hombre

Rahner estudia la cuestión de la libertad humana desde una doble perspectiva: la libertad humana en general, tal y como se da en todo hombre, y la libertad como realidad cristiana. Vamos a seguir esta división:

a. La libertad humana

La libertad es un existencial de la esencia humana, pero ¿qué se entiende por libertad? Rahner contesta a la pregunta paso a paso:

1º) La libertad de elección o de decisión es la posibilidad que tiene la persona de disponer de sí sin que su disposición (consecuencia de la decisión libre)

[22] *Ib.*, 238.
[23] *L. c.*

sea completamente distinta ni completamente derivable de sus presupuestos, que son realidades preexistentes internas o externas. La causalidad del obrar libre es apertura libre del hombre a más de lo que se realiza en la decisión, pues de la posición verdadera o falsa que tome el hombre libre respecto a los bienes finitos procedentes de Dios se derivará la actitud afirmativa o negativa respecto al Dios absoluto, pues la libertad se apoya en la orientación necesaria del espíritu hacia lo absoluto, es decir, que la decisión libre concretada en actos libres trasciende más allá del acto concreto con una carga de destinación a la salvación o a la condenación del hombre que actúa su libertad. Todo acto libre tiene consecuencias para el futuro del hombre que lo realiza. "De ahí se sigue, dice Rahner, que la libertad es, a través de lo finito, la posibilidad de una toma de posición respecto a Dios mismo realizada personalmente y bajo la propia responsabilidad"[24]. El hombre elige entre diversas posibilidades, y al elegir determina su futuro, por eso la libertad sólo es posible en la persona espiritual, que está abierta trascendentalmente hacia el Dios infinito. Por ello, concluye Rahner: "Libertad es autorrealización de la persona en un material finito ante el Dios infinito"[25]. Y, añadimos, conforme a lo que ya sabemos, esto se da en el ejercicio de la libertad de toda persona, dentro o fuera de la Iglesia.

2º) La libertad no es absoluta o autárquica para Rahner, pues la libertad *finita* presupone prerrequisitos internos y externos distintos de su acto y también una ley de orden ontológico y ético, que limitan las posibilidades de la libertad, que es libertad para responder con un "sí" o con un "no" a un llamamiento, pero no absolutamente creadora. De aquí se deriva la razón ontológica y ética de la legítima limitación de la libertad y también resulta que no existe una norma ética de igualdad absoluta para todas las posibilidades de la libertad. Por eso todos somos iguales ante el derecho, pero a cada uno hay que reconocerle *su* derecho, que puede coincidir o no con el de otro.

3º) La libertad es:

a) La manera en que la persona se apropia y realiza a sí misma y a su dignidad absoluta ante Dios y en la comunidad en el mundo.

b) No es una mera facultad formal que adquiere su significado *sólo* del resultado de su actuación y distinto de ella misma. La libertad, como la persona, y como constitutiva de ella, es una entidad real de orden supremo con valor absoluto en sí misma, por lo que debe existir por sí

[24] *Ib.*, 242.
[25] *L. c.*

misma, y su anulación sería un atentado contra la dignidad absoluta de la persona.

4º) La libertad necesita, como parte de la dignidad absoluta de la persona y por sus condicionamientos internos y externos, un marco adecuado para su actuación. Suprimir este marco sería degradar a la persona, aunque con ello se busque evitar una decisión falsa, pues, según Rahner, "una supresión sin más de la posibilidad de una decisión falsa, objetiva y moralmente, equivaldría a la supresión del marco de la libertad misma"[26]. Esto no implica que el objeto de la libertad sea lo moralmente malo, pues, al contrario, la libertad es poder hacerse a sí mismo de modo definitivo y para siempre, sólo quiere evitar hacer imposible lo moralmente malo a la fuerza.

5º) El marco de libertad debe extenderse a todas las dimensiones de la existencia humana, debe pues existir una zona de libertad personal en el marco de lo económico, de la asociación, de la creación de los bienes culturales objetivos, de lo religioso, de lo cristiano, aunque dichas esferas pudieran funcionar sin tal concesión a la libertad. Como vemos, este marco de libertad se establece también en el mundo, para todo hombre, y le permite desarrollarse libremente.

6º) La ley moral no restringe la libertad, sino que la orienta a su fin esencial: la auténtica realización de la persona. La ley no es sólo exigencia que mata e incita a la culpa, sino que libera la libertad desde dentro, pues es la expresión de un poder interior concedido a la persona por el *pneuma de Dios* en el orden concreto de la salvación. Esto lo veremos al tratar la libertad cristiana.

7º) "La libertad de decisión personal y responsable- decisión con cuyas consecuencias hay que cargar-, por ser personal, es un valor más elevado que la seguridad de la existencia física en cuanto tal"[27]. La seguridad necesaria para la existencia humana no se puede lograr sacrificando la libertad misma del hombre.

8º) Existe una restricción justificada del campo de acción de la libertad, cuando se realiza en consideración a las exigencias de la libertad de otra persona, pues la libertad es propia de personas finitas que actúan su libertad en un mismo mundo, que es su campo común de existencia. Rahner, además, enseña que puede concebirse por diversas razones cierta restricción legítima del campo de la libertad, pero esto lo veremos cuando hablemos de la autoridad[28].

[26] *Ib.*, 243.
[27] *Ib.*, 244.
[28] Para la libertad, cf. *ib.*, 241-245; para la restricción legítima del campo de acción de la libertad, cf. *Ib.* 245-250.

La filosofía cristiana, apunta Rahner, reconoce esta libertad psicológica de elección, que es el presupuesto de la responsabilidad y característica, como hemos visto, de la persona. Podemos resumirla así en palabras de Rahner: "En este sentido es el hombre, incluso en sus relaciones con Dios, la persona libre, responsable, llamada constantemente a decidirse y a elegir; una persona que tiene en su mano su propio ser y su propio destino, que dispone de sí misma para su bien o para su mal; que puede ser, por tanto, sujeto de acciones buenas o malas, digno de recompensa moral o de castigo"[29].

b. La realidad cristiana de la libertad

Rahner, antes de desarrollar el concepto de libertad cristiana, realiza un análisis de la libertad según el concepto del mundo para desembocar en la necesidad de la libertad tal y como se manifiesta en la revelación cristiana. Realiza un breve recorrido histórico recordando que en el mundo antiguo la libertad era concebida como la liberación de la opresión social, económica y política, es decir, lo contrario a la esclavitud. El concepto se va individualizando e interiorizando y se dice libre al que posee la autopraxis, el que puede hacer lo que quiere. Esta libertad interna se va considerando reducida a una interioridad donde el hombre es y puede siempre continuar siendo él mismo. Pero la verdadera libertad de elección del hombre sobre sí mismo y que es exigencia y cometido, como concluye Rahner, "sólo puede verse claramente en el cristianismo porque sólo en él es cada uno el ser único de vigencia eterna- en el amor personal de Dios al hombre-, es aquel que con la más alta responsabilidad personal, y por tanto con libertad, se debe realizar"[30].

Todo hombre es esencialmente libre y posee la libertad, pero una libertad finita de elección, aunque autónoma, es elección dentro de la situación dada (libertad situada). Todo se reduce a que uno es libre. Pero si esa elección tiene carácter moral y puede ser causa de salvación o de pérdida, la situación que limita la capacidad de elegir debe traer consigo la posibilidad de la salvación y lo justo, es decir, la salvación debe formar parte de antemano de la constitución misma del ser del hombre como posibilidad realizable (recordemos aquí el existencial sobrenatural como constitutivo de la esencia humana), una posibilidad que se puede despreciar, pero que debe ser accesible al hombre autónomo y libre para su salvación; ésta debe ser él mismo. Y aquí viene el gran error, según Rahner, pues "la libertad que se entiende a sí misma de esta manera, es decir, no sólo como vocación, sino como capaz de llegar por sí misma al término de su vocación, es la más radical falta de libertad"[31]. Pues el hombre replegado sobre sí, donde sólo existe él y nada más que

[29] K. RAHNER, "La libertad en la Iglesia", en *ET II*, 94.
[30] *Ib.*, 95.
[31] *Ib.*, 96.

él, no es libre, sino prisionero de su finitud, experimentando el sin sentido y el vacío absolutos, el lugar donde la libertad se convierte en radical abandono y nulidad, sería el infierno, la pura negación.

La libertad así entendida no tiene por sí misma su plenitud promovedora y liberante, hace falta la libertad de la libertad, y eso es un don de Dios. Dios está cercano al hombre y se da a sí mismo en el amor, se comunica y lleva nuestra libertad a su plenitud. Dios se comunica a sí mismo por gracia y así es la libertad de nuestra libertad, sin la cual la libertad humana, cualquier cosa que elija será todo menos la libertad. Rahner va a la raíz de la libertad cristiana: "Su propia comunicación, que es la meta liberadora de nuestra libertad, es a la que llamamos gracia de la justificación y de la santificación, gracia santificante y, en estilo bíblico, pneuma divino. Podemos, pues, decir: el pneuma divino es la libertad liberadora de nuestra libertad, la libra del dilema de ser o bien una libertad entregada y esclavizada a la finitud de reducidas posibles elecciones o bien una libertad poseída, pero que muere de su propia vaciedad, una libertad gastada o que perece de inanición"[32].

La libertad que Dios ofrece como gracia es antecedente a su aceptación por nuestra parte, y Dios pudo fundar esa oferta de libertad liberadora de nuestra libertad (gracia santificante), que también puede estar sometida a condiciones externas y antecedentes a nuestra decisión libre, en la situación común de libertad de todos los hombres. Sabemos que Dios ofreció esta libertad al primer hombre y que este la rechazó, y así el hombre perdió la libertad de la libertad quedando esclavo del pecado original, pues la situación humana proviene de aquel pecado. "En cuanto el pneuma de Dios, dice Rahner, liberador de la libertad es regalado a este hombre de la comunidad adamítica solidaria en la culpa, comunidad que por este mismo regalo queda constituida en cristiana comunidad de redención, la libertad de la libertad regalada en el pneuma es en sentido propio libertad redentora de la esclavitud de la culpa"[33], pues el hombre se encerró en sí mismo, tras el rechazo original, creyendo poder encontrar en sí mismo la plenitud de la libertad, y se convirtió en esclavo de lo finito, esclavitud sometida a poderes demoníacos (recordemos el concepto de mundo como lo opuesto a Dios). La libertad pneumática libera al hombre de tales poderes que pretenden limitar en la finitud la situación de libertad del hombre.

La libertad pneumática de nuestra libertad se hace signo dentro de este mundo por la acción de Dios en la carne de Cristo, y así la libertad de la libertad es ofrecida por Dios en Cristo, de una manera perceptible, realmente situada y en este mundo mediante la corporeidad y la perceptibilidad histórica de Cristo. Así lo explica Rahner: "Cristo, que en su nacimiento se presentó como el Dios presente

[32] *Ib.*, 98.
[33] *Ib.*, 98-99.

en el mundo y que permaneció Hijo de Dios tanto en su muerte como, con mayor evidencia, en su resurrección, es, pues, el hecho real, perceptible y visible de la orientación libre del mundo hacia Dios. La existencia del pneuma, que es la libertad de la libertad, se funda, se revela y se nos hace accesible en Jesús, Verbo de Dios en la carne de Adán, el Crucificado y Resucitado"[34].

Esta visibilidad de Cristo, signo de la libertad pneumática de la libertad, permanece en la Iglesia, que para Rahner es "la comunidad visible, socialmente constituida de los hombres con Jesús, fuente del pneuma; es la comunidad que en su forma social histórica, en sus acciones culturales perceptibles, en su palabra de verdad y en su vida es la continuación de la perceptibilidad histórica de Cristo, continuadora de la función de esa perceptibilidad histórica que consiste en establecer y mostrar eficazmente como presente al pneuma de la libertad que realmente está en el mundo"[35]. Así, como Cristo es Sacramento, la Iglesia es signo primordial sacramental perceptible en la historia del pneuma (libertad de nuestra libertad), ella y su comunidad en ella tienen esta libertad de Dios y significándola opera en los cristianos.

Con estos antecedentes, Rahner está en condiciones para delimitar la libertad cristiana como aparece en el Nuevo Testamento, apoyándose en Juan y sobre todo en Pablo y aludiendo a Santiago. En síntesis podemos decir que el amor del Padre nos hace libres, porque donde está su pneuma está la libertad (2 Co 3, 17). Es libertad del pecado, que encierra al hombre en su finitud y lo cierra a Dios; de la ley como autosuficiencia del hombre que sin ayuda de la gracia quiere igualarse a Dios; y de la muerte, que es la consecuencia fenomenológica de la culpa. El hombre se apropia de la libertad que es Cristo en persona y que Cristo mismo le regala por el hecho de que en la fe y en su manifestación sensible, el bautismo, obedece y se somete al llamamiento a esta libertad (Gal 5, 13), que fuerza y abre la cárcel del mundo: la encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo. Existe, sin duda, una conexión entre esta liberación de la libertad y la Iglesia, que se caracteriza por la ley de la libertad (Sant 1, 25; 2, 12). En Gálatas, la Iglesia es la libre y los cristianos son los hijos de la libertad, no de la esclavitud (Gal 4, 21-31). Dado que la Iglesia posee el pneuma de Dios, es y posee la libertad, y sólo de ella se puede decir: *donde* está el espíritu de Dios, allí está la libertad, la libertad pneumática. "La libertad (...) es un concepto teológico que expresa una realidad perteneciente estrictamente al orden de la gracia, que no es presupuesto de la salud, sino que es rigurosamente idéntica con el don de la salvación; porque la propia, verdadera y última libertad, que debe otorgarse a nuestra libertad para librarla de la culpa, de la ley y de la muerte, es el santo pneuma de Dios y de su Cristo. Este pneuma sólo

[34] *Ib.*, 99.
[35] *Ib.*, 99-100.

puede darse en la Iglesia, porque el pneuma es la interna realidad de la Iglesia y la Iglesia es el signo externo (cuasisacramental) del pneuma. Por eso es la Iglesia el centro indispensable, existencial de esta libertad"[36].

Estas afirmaciones de Rahner nos recuerdan su concepto de Iglesia, que vimos en el primer apartado, y nos aclaran algo muy importante de la función de la Iglesia respecto al mundo: es signo y garantía de la verdadera libertad pneumática en Cristo, que es el gran don de Cristo a su Iglesia y a la humanidad. La Iglesia es la gran luz que anunciando y dando a Cristo por su pneuma llevará a los hombres a vivir en plenitud su libertad situada en el mundo, y para eso la Iglesia ha de ser signo perceptible de esa libertad viviéndola. Sobre eso nos va a hablar Rahner en el siguiente apartado.

2.3.3. La libertad en la Iglesia

Rahner se pregunta por la libertad que el católico disfruta en su Iglesia y frente a ella. La Iglesia, en su estructura visible, es una sociedad constituida jurídicamente con leyes, órdenes... todo esto constituido por voluntad de Cristo, pero temporal. Todo esto está envuelto e informado por la caridad del espíritu divino, que es libertad, y puede ser cumplido y respetado por los cristianos mediante la caridad ya liberados por la libertad de Dios, por lo que aceptan las ataduras terrenas creadas por la misma caridad. Pero, ¿cómo se armonizan estas ataduras con la libertad?, se pregunta Rahner.

Esta pregunta es importante teológicamente, pues la Iglesia, signo de la presencia de la divina libertad en el mundo, debe organizar su visibilidad mundana sin contradicción con su misión, sobre todo no dando la imagen de una forma clerical de sistema totalitario disfrazado de religión. No puede ser esto objetivamente porque son principios constitutivos de su ser y predica la dignidad del hombre, su inmediatez con Dios y su libertad, y Dios le ha prometido exclusivamente a ella que la gracia la librará de degenerar de su esencia, de la cual forma parte el respeto a los auténticos derechos intramundanos de la libertad humana.

Sin embargo, Rahner es muy realista: "La Iglesia es, sin embargo, al mismo tiempo una Iglesia de hombres pecadores- sin excluir a los mismos representantes de su autoridad-; por eso, en tal o cual de sus acciones particulares, puede pecar contra sus propios principios y lesionar, hacia dentro o hacia fuera, la libertad de los particulares"[37]. Destacamos aquí, en lo que se refiere a las relaciones Iglesia y mundo, que la Iglesia ha de respetar y guardar la libertad y los derechos que la propician dentro y fuera de sus límites, y así será el "paladín" de la verdadera libertad.

[36] *Ib.*, 102.
[37] *Ib.*, 103.

También en la Iglesia hay autoridad, ley, normas, órdenes y la consiguiente reacción contra la violación de éstas mediante amonestaciones, reprensiones y castigos, y esto debe existir, pues debe conservar, por orden del Señor, la revelación invariable, exponerla, desarrollarla y enseñarla con autoridad. Debe mantener y proteger la constitución dada por su fundador en su forma de gobierno, administración de los sacramentos, etc... Tiene la obligación de promulgar las normas permanentes de la ley natural y de la ley divino positiva adaptándolas a las nuevas situaciones, y por eso tiene el derecho y el deber de decidir, ligando las conciencias de los fieles, si un comportamiento concreto individual o social es compatible o no con la ley moral divina, tanto en el campo doctrinal como en el pastoral. Por eso no puede contentarse con dar normas generales, sino que por su deber magistral y pastoral ha de promulgar normas obligatorias y concretas, pues hay actos que caen fuera de lo objetivamente moral. Puede también, por tanto, proceder en su derecho contra los que se sitúan fuera del campo de acción delimitado negativamente por la autoridad eclesiástica. Ciertamente que se restringe el marco de libertad del cristiano dentro del mundo a partir de si su acción es moralmente objetiva o no.

Esto está de acuerdo, según Rahner, con la concepción paulina de la ley, pues la liberación de la ley es de una ley sin gracia impuesta desde fuera y que incita al pecado, pero no liberación de la santa voluntad de Dios, ley interior al corazón por el pneuma y que se determina en preceptos concretos, llegando hasta las normas particulares de la ley moral natural. La libertad tampoco emancipa de la autoridad magisterial y pastoral de la Iglesia, a la que Cristo dijo: "El que a vosotros oye, a mí me oye".

En esta restricción de la libertad hay que notar tres cosas:

a) La libertad psicológica y moral intramundana de decidirse por una cosa u otra recibe su significado y su valor del objeto de su decisión, porque "la justificación objetiva o moral de un acto particular de libertad depende también esencialmente del objeto de ese acto"[38]. Si el acto no goza de justificación objetiva y moral tampoco la tiene el acto libre del que procede. La Iglesia no restringe un derecho, sino que orienta la libertad del hombre para que se aleje de objetos inmorales o innecesarios para el ejercicio verdadero de su libertad. La Iglesia no excluye a nadie del derecho al error, lo orienta para ejercer verdaderamente su libertad en el mundo.

b) "No se debe olvidar, recuerda Rahner, que las normas restrictivas del campo de libertad formuladas por la Iglesia, sólo son obligatorias como normas eclesiásticas para quien con libre decisión de su conciencia reconozca a la Iglesia como fundación divina y su autoridad como legitimada por Dios"[39]. Una persona

[38] *Ib.*, 105.
[39] *L. c.*

puede respetar libremente, sin coacción, una autoridad así, y además la Iglesia no coacciona a nadie para la fe y el bautismo.

c) La Iglesia tiene el derecho y el deber, como dijimos, no sólo de establecer normas generales, sino de rechazar ciertos modos concretos de comportamiento del cristiano incompatibles con las normas morales objetivas, y así restringe la libertad moral de acción. Esta función es de orden negativo, sin coaccionar la libertad propia del cristiano en las decisiones que afectan a su vida, pues las normas eclesiales no cubren hasta los mínimos detalles. Este principio es muy importante para la acción del cristiano en el mundo, como veremos más adelante.

d) En la Iglesia, respecto a la función de sus autoridades jerárquicas, existe también el principio de subsidiariedad (sin perjuicio de los datos dogmáticos de su constitución y ejercicio de autoridad y poder), cada individuo, comunidad y autoridad deben insertarse en el todo de la Iglesia, pero sin perder su función relativamente autónoma.

También el derecho humano de la Iglesia, que no es inmutable, puede sufrir desplazamientos de límites entre libertad y coacción al repartir derechos y deberes. La Iglesia puede otorgar derechos, que no son privilegios, aún sin ser de disposición divina. Por eso debe regular también el derecho de los seglares.

A continuación, Rahner indica algunos puntos donde debe haber margen de libertad dentro de la Iglesia:

1º) En la Iglesia debe existir una opinión pública que debe tener la posibilidad de expresarse.

2º) Debe darse la posibilidad de investigación teológica, con escuelas y tendencias, tentativas y progresos.

3º) Existe libertad de coalición de los cristianos dentro de la Iglesia, pues la organización superior no debe sofocar la vida espontánea de agrupaciones eclesiásticas que crecen desde abajo en favor de un estadismo eclesiástico, pues éste supondría la muerte de una verdadera vida eclesiástica.

4º) En la Iglesia existe y debe existir lo carismático, lo profético, que no se puede organizar de antemano, junto al oficio y dignidad transmitido por formas jurídicas. Para no extinguir al espíritu hay que dar un margen de desarrollo al elemento carismático y profético, aunque hagan falta paciencia y humildad[40].

Rahner se refiere también al temor de algún acatólico que vea a la Iglesia como un poder que pueda atropellar su libertad, y ante esto recomienda:

[40] Para la cuestión de la libertad en la Iglesia, cf. *ib.*, 102-110.

1º) La Iglesia nunca ejercerá coacción ante lo que dependa de una decisión libre del hombre como es, en su caso, ingresar o no en la Iglesia u otros casos.

2º) La Iglesia no buscará la protección o el privilegio por parte de los Estados, y mucho menos que restrinjan la libertad de los no-cristianos. Esto es importante para determinar las relaciones de la Iglesia con el Estado en cada nación[41].

2.3.4. La actuación moral del hombre en el mundo

En el escrito de Rahner *Iglesia y mundo* hace una afirmación que nos puede parecer chocante. Rahner está hablando de los estadistas cristianos, que en ciertas ocasiones deben tomar decisiones para la sociedad plural que representan que no son derivables de los principios generales establecidos en la moral de la Iglesia, y entonces dice:

> "Bien marcada esa diferencia (*entre los principios cristianos y la sociedad concreta*), se puede también combatir realmente la confusión todavía existente en aquella mentalidad cristiana según la cual el creyente está seguro de la moralidad de su actuación, de la conformidad de sus decisiones con la voluntad divina cuando éstas no van claramente en contra de las normas materiales de la Iglesia. Sólo entonces resulta perfectamente claro que la conducta cristiana en cuanto tal es posible y obligatoria incluso en el terreno de lo temporal, incluso allí donde no es 'eclesiástica'; que la actuación profana del cristiano (que como tal tiene obligaciones con el mundo), conforme a la realidad, la historia y la situación, y derivada de una suprema actitud cristiana, reviste un significado salvífico, pese a su permanente carácter profano. Esta liberadora 'modestia' de la Iglesia oficial, que suscita lo auténticamente cristiano (fuera de lo eclesiástico), no es una limitación de su poder impuesta desde fuera, sino resultado de la misma visión cristiana del mundo"[42].

En este párrafo Rahner muestra la necesidad de dejar un margen de libertad moral en la actividad profana del creyente, que debe tomar decisiones aún cuando la moral cristiana no le informe al detalle, y que debe elegir entre diversas posibilidades. Por eso Rahner sostiene la necesidad de elaborar una *ética existencial formal*, que no es igual a la ética de situación de ninguna manera[43], pero que es necesaria para guiar la vida del creyente en el mundo. Para delimitar la ética existencial formal Rahner parte de la moral de deducción silogística. Para esta moral existe un modo silogístico de resolver un imperativo moral concreto que surge a una persona

[41] Cf., K. RAHNER, "Dignidad", *o. c.*, 256-257.

[42] K. RAHNER, "Iglesia y mundo", *o. c.*, cols 765-766. El paréntesis en cursiva es mío.

[43] Cf., K. RAHNER, "Sobre el problema de una ética existencial formal", en *ET II*, 214-216 trata sobre la ética extrema de situación y no se muestra de acuerdo en absoluto.

ante una situación determinada: la persona, suponemos que conocedora de los principios generales de la moral, aplicará los principios generales a la situación concreta y de ahí surgirá el imperativo moral concreto a aplicar en ese momento. La conciencia será la función moral espiritual de la persona que aplica la norma general al caso concreto. Esta moral no ignora, además, que el sujeto habrá de decidir algunas veces entre varias posibilidades lícitas, y al ser teónoma reconocerá que el Dios vivo notificará en sí y fundamentalmente cuál de las posibilidades es acorde con su voluntad, la cual no se sigue de una norma general ni de la situación discernida, pero que al ser su voluntad debe seguirse, aunque esto sea una excepción.

Sin negar lo anterior y su aplicación práctica en la vida, Rahner se pregunta: "lo que es obligatorio en un caso concreto ¿es en principio idéntico con lo que se desprende de las normas generales referidas a una situación concreta?"[44]. Esta claro que lo obligatorio no puede ni debe contradecir esas normas, pero la moral ¿es sólo una realización de normas generales? Lo moralmente obligatorio ¿surge sólo de la unión entre la ley y la situación presente? Y si hay varias cosas permitidas por las normas generales ¿se puede hacer lo que se quiera? Para Rahner esto no es suficiente y conduce al problema de la relación entre lo general y lo individual en la actuación moral, y más concretamente: conocida la situación y la licitud de varias posibilidades a partir de las normas generales, el cumplimiento del imperativo ¿se identifica concretamente con la obligación moral en ese momento (en el fondo, se identifica con lo que Dios quiere)? Rahner recuerda aquí que en una situación determinada *sólo es permitida moralmente una única acción* aunque haya varias posibilidades lícitas.

Rahner pasa a continuación a hablar de lo inefable del acto individual moral, el acto moral en concreto no es sólo aplicar aquí y ahora la norma general, sino que es una realidad con una característica positiva y objetiva, fundamental y absolutamente única.

Continúa observando que desde el punto de vista cristiano y teológico el hombre está destinado a la vida eterna y por tanto sus actos tienen un sentido de eternidad no sólo moral sino también ontológicamente, y por motivos ontológicos hay que decir que lo que sólo es una limitación negativa de lo general y un acto puramente negativo no tiene una importancia real perpetuamente valedera. En el hombre, como individuo, en sus actos morales, debe darse lo positivo. Así lo explica Rahner: "En cuanto el mismo hombre subsiste en su propia espiritualidad, también su obrar es siempre más que pura aplicación de la ley general en el caso de espacio y tiempo; tiene positiva y objetivamente una característica y una irrepetibilidad que no se puede traducir en una idea o normas generales que se expresan en propo-

[44] *Ib.*, 218.

siciones formadas con conceptos generales. Por lo menos en su obrar es el hombre también (no sólo) *individuum ineffabile*, al cual Dios llamó por su nombre, un nombre que sólo existe y puede existir una vez, de suerte que realmente vale que esto único, irrepetible exista eternamente"[45].

Tal individualidad del acto moral se da en el mundo real porque existe el campo ilimitado de las diversas posibilidades lícitas que se ofrecen al hombre. Al actuar moralmente eligiendo una posibilidad se manifiesta su inefable individualidad moral, y no lo hace arbitrariamente, sino que quiere elegir lo moralmente obligatorio en esa circunstancia, porque esto positivamente individual en la acción moral se puede concebir como objeto de una voluntad obligante de Dios, pues la voluntad creadora de Dios se dirige directa y claramente a lo concreto e individual, no sólo como realización de un caso de lo general, sino como es: irrepetible, objetivo y material. A Dios le interesa la historia en cuanto es única, sin igual y con un significado de eternidad.

La obligación divina que afecta a la realización individual no aparece en una norma por la naturaleza misma del caso, pero eso no quiere decir que no exista. Evidentemente no es derivable de un silogismo que vaya de lo general al caso concreto, pero eso no prueba que el conocimiento de la voluntad divina obligante (norma individual) o norma existencial no pueda lograrse de otro modo. Existe, por tanto, lo irrepetible moralmente obligatorio no derivable sin más de la norma general, y de ahí nace la necesidad de una ética existencial formal que trate de la existencia en principio de las estructuras formales y del modo fundamental del conocimiento de lo ético existencial. El problema más apremiante de una ética formal existencial es la cuestión de la cognoscibilidad de lo moral individual y de su obligatoriedad. Pero Rahner no afronta la construcción formal de la ética existencial, se limita a hacerse preguntas y a afirmar dos cosas:

1ª) "Si existe una ética existencial, existe también un campo de decisión del individuo en la Iglesia y para la Iglesia, decisión de la que no se le puede eximir, sustituyéndola por un mandato objetivo de la autoridad eclesiástica"[46]. Esto nos ayuda a comprender el párrafo inicial acerca del obrar profano del cristiano en el mundo, donde ejerce esa capacidad de elección entre diversas posibilidades para tomar una decisión individual y que tiene peso en su futuro escatológico.

2ª) "Como ha existido siempre un pensar lógico, aun antes de que se constituyera reflejamente la lógica formal, ha existido y existe un obrar ético existencial de índole natural y sobrenatural en los particulares y en la Iglesia, aun antes de que se desarrolle explícitamente una ética existencial"[47].

[45] *Ib.*, 222-223.
[46] *Ib.*, 228.
[47] *Ib.*, 230. Para la ética existencial formal, *ib.*, 213-230.

En otro lugar, Rahner afronta la misma cuestión en el ámbito de la actuación libre del creyente. La Iglesia, como ya sabemos por el apartado anterior, puede rechazar ciertos modos concretos de comportamiento del cristiano como incompatibles con las normas morales objetivas, restringiendo el campo de la libertad moral de acción, pero esto no quiere decir que la libertad del cristiano *en las decisiones de su vida* (ética existencial) se reduzca a aceptar libremente la autoridad de la Iglesia y limitarse a recibir y cumplir órdenes o creer que lo no regulado detalladamente por la Iglesia son asuntos sin trascendencia religiosa o moral. Mejor debe entenderse que la Iglesia con sus normas traza límites negativos, pero no dice lo que debe hacer cada cristiano dentro de los límites de lo moralmente cristiano para que lo hecho sea exactamente lo debido ante Dios y en el mundo.

Y aquí Rahner hace una referencia directa a lo que exponía en el párrafo introductorio: "Es falsa la opinión de que en la realidad concreta lo hecho u omitido deba, bajo todos los aspectos, responder a la voluntad de Dios y, por tanto, coincidir exactamente con lo moral por el mero hecho de no estar en contradicción con las normas generales traducibles en fórmulas. Esta opinión, en efecto, se basa en último término en la idea platónica de que lo individual y concreto es sólo una limitación de lo universal"[48]. Vemos que el problema preocupa a Rahner, que sostiene la existencia de la norma moral individual (ya sabemos en qué condiciones), y va a plantear la necesidad de la ética formal existencial para poder decidir entre diversas posibilidades lícitas cuál es la moralmente correcta, que responda a la situación concreta y a la concreta voluntad obligante de Dios.

Entonces avanza que esta norma individual no se comunica ni puede comunicarse de forma autoritativa por parte de la autoridad eclesiástica al creyente, y pone un ejemplo: la Iglesia no puede decirle a un creyente qué debe ser, si casado, soltero o célibe, sin embargo puede promulgar normas sociales y prácticas, como por ejemplo puede rechazar una concepción de la economía como incompatible con las normas cristianas. Y aquí viene una respuesta a la cuestión planteada en párrafo introductorio: "Lo que no puede es decir (la Iglesia) al hombre de Estado concreto en su situación concreta qué estructura social y económica deba elegir entre las posibles desde el punto de vista cristiano. Esto no lo puede hacer la Iglesia, a pesar de que no se puede decir que la elección de una forma determinada de algo que considerado meramente en abstracto pueda ser cristiano, sea cosa indiferente religiosa y moralmente por el mero hecho de que todas las posibilidades propuestas a elección son de suyo conciliables con la verdad y la moralidad cristiana"[49]. La elección recae en el creyente, y puede ser importante para este mundo, pero también es una decisión moral de la que el interesado debe responder ante Dios (ahí reside la significación salvífica de la actuación profana del cristiano),

[48] K. Rahner, "Libertad", *o.c.*, 106.
[49] *Ib.*, 107-108.

aunque la autoridad eclesiástica no le puede decir en concreto que es lo acertado y que está de acuerdo con la voluntad de Dios.

De ahí se sigue que todas las decisiones morales del cristiano (y todas sus decisiones, aun profanas, tienen un lado moral y cristiano) tienen una dimensión de lo concreto e individual del que no puede encargarse la autoridad eclesiástica (y ahí está la modestia de la Iglesia oficial que suscita lo verdaderamente cristiano: la decisión libre y responsable).

Rahner continúa aportando una idea importante: "con esto se crea una zona de libertad (...) en la que el cristiano particular hasta tal punto queda confiado a sí mismo, a su conciencia y a la dirección del Espíritu Santo, al propio carisma infundido por este mismo Espíritu, que no puede en absoluto descargar sobre la Iglesia el peso y la responsabilidad de esta libertad"[50]. Por eso, aun dentro de la vida religiosa, la Iglesia debe combatir entre sus miembros la masificación que limita la vida religiosa a lo puramente colectivo: "falta de personalidad, huir de la responsabilidad personal, estar a la expectativa de instrucciones eclesiásticas donde esto no es lo indicado, la idea de que todo está moralmente bien mientras la Iglesia no promulga ningún veredicto expreso y detallado, la desaparición de la vida de piedad *personal* privada de los individuos y de las familias, a pesar de la participación en la liturgia oficial, etc..."[51].

En otro lugar apunta Rahner que "el obrar histórico de los cristianos en la sociedad, en el Estado y en la Iglesia tiene también inevitablemente el carácter de riesgo, de inseguridad, de un paso en la oscuridad, de 'ignorancia de lo que se debe hacer', de imploración de una guía graciosa de arriba que pase por encima de las previsiones; en una palabra, de 'arte' (en contraposición con la teoría)"[52]. Y añade que el cristiano no está dispensado como tal de tomar decisiones por el carácter de riesgo que lleva consigo la organización del porvenir, pues pecaría contra la historicidad de su existencia y se haría realmente culpable. Concluye Rahner: "El cristiano no puede contentarse con *sólo* anunciar y recomendar los principios perpetuamente valederos, sino que debe, confiando en Dios, tener el valor de preparar un porvenir concreto. También *como* cristiano tiene no solamente que sufrir, sino que obrar, sin que *material* y concretamente le esté garantizada en su acción concreta, y sólo por la rectitud de sus principios, la eficacia intramundana creadora de porvenir"[53].

En consonancia con lo último dicho, puede ocurrirle a un estadista cristiano, que se encuentre con situaciones nacidas de un empleo objetivamente falso de la libertad pero que han dejado una huella real en actitudes, necesidades, etc... y des-

[50] *Ib.*, 108.
[51] *Ib.*, 109.
[52] K. RAHNER, "Dignidad", *o. c.*, 248.
[53] *Ib.*, 248-249.

cuidarlas acarrearía todavía más graves perjuicios a la libertad de todos y al orden objetivo. ¿Qué hacer en este caso? Según Rahner "aquí hay lugar para una legítima 'tolerancia' en todo el rigor de la palabra, que consiste en soportar algo que objetivamente no se justifica, pero que es un hecho, puesto que el eliminarlo acarrearía de hecho más males que bienes"[54]. Aunque su decisión, no lo olvidemos, tenga un peso moral. Por esto la decisión de un estadista cristiano no tiene por qué coincidir con la de otro en el mismo caso. Aquí se requiere el arte, la aplicación de la norma individual, propugnado por Rahner.

Vemos como Rahner da una importancia primordial al individuo cristiano que tiene que tomar decisiones, cargadas de peso moral, en el mundo. Esto apunta a la importancia del cristiano seglar, insertado en el mundo, que veremos en el último punto de nuestro estudio.

2.4. Concepto de autoridad

Para trabajar este concepto vamos a seguir el esquema del anterior: en primer lugar veremos la autoridad en la sociedad y en segundo lugar la autoridad en la Iglesia.

2.4.1. La autoridad en la sociedad

a. Origen y definición de la autoridad

Rahner no quiere acudir para fundamentar el concepto que nos interesa a la "autoridad de Dios", pues sería metodológicamente erróneo, "porque aunque se presuma que toda autoridad legítima procede de Dios (o, si se quiere, de su autoridad), está claro de antemano que la autoridad de Dios (si se quiere aplicarle a él este concepto) es de naturaleza absolutamente única"[55]. Además, Dios no es el primer conocido y su autoridad no pertenece a la esfera de las relaciones sociales, por lo que Rahner decide partir de experiencias dadas de autoridad.

El hombre está situado en el mundo, y es un sujeto responsable entre otros sujetos dotados de autoconciencia y una historia de libertad. Cada sujeto es independiente y cada uno procede de ascendientes y culturas diversas, pero dependen unos de otros y en esta relación de dependencia se condicionan mutuamente. El sujeto tampoco es autárquico, toma decisiones libres que le afectan a él y a los demás, y esto provoca que en el proceso de adaptación de unos a otros, en el juego de las libertades individuales, surjan "fricciones", las cuales surgen del antago-

[54] *Ib.*, 248.

[55] K. RAHNER, "Autoridad", en F. ÁLVAREZ BOLADO (Dir. ed. española), *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 14, Ed. SM., Boadilla del Monte, 1987, 21-22.

nismo, porque las libertades individuales no armonizan fácilmente unas con otras y se oponen en sus tendencias a la hora de utilizar un espacio vital común.

La autoridad deriva de las fricciones porque, según Rahner, para paliarlas y no caer en la enemistad hace falta una "regulación", y la autoridad implica la facultad de regular las relaciones sociales de los hombres entre sí, para así superar fricciones que permitan el ejercicio de la libertad de cada uno. Así la autoridad tiene una dignidad y un alcance grandes, pues es la facultad de paliar las fricciones que impiden desarrollarse al sujeto libre y responsable.

Rahner afirma su convicción de que no existe la "sociedad perfecta y feliz", pues en el terreno social surgen discordancias y conflictos entre las necesidades de los individuos y de ciertos grupos particulares de la sociedad. Además la libertad humana genera en su misma historia situaciones, tendencias y deseos nuevos e imprevisibles que modifican y ponen en tela de juicio el orden social. Por eso la regulación social puede partir de una estructura social ideal deseable para siempre, pero también ha de contener elementos provisionales y reglas coyunturales y de improvisación para adaptarse al momento histórico. Pero, ¿quién establece las nuevas normas para las nuevas situaciones?

Según Rahner, hace falta un *agente concreto* que se halle inmerso en la historia y que al paliar las fricciones en una sociedad pluralista sea justo, pues debe "respetar las legítimas exigencias de todas las realidades en conflicto y fricción y tener presente la unidad del sistema social al establecer tales regulaciones"[56]. Pero ha de tomar una decisión que no se deriva de las exigencias previas de las cosas, por varias razones:

1º) Al ser una realidad nueva establecida libremente, es indeducible o imprevisible.

2º) El responsable de la regulación es libre, debe elegir entre varias posibilidades e incluso entre varias posibilidades éticamente lícitas, por lo que la decisión lleva consigo la indeducibilidad o arbitrariedad de la disposición libre. Debe respetar la naturaleza de las cosas, pero no tiene que ajustarse a la opinión de que sólo puede haber *una* regulación de acuerdo con las cosas sin que nada dependa de su decisión libre. El responsable de una regulación está dotado de libertad e incorpora a la regulación esta peculiaridad suya.

Una vez establecido el origen de la autoridad y la necesidad de un agente, Rahner adelanta una definición descriptiva de la autoridad: "autoridad es la facultad, éticamente legitimada, de un hombre de regular y fijar de forma vinculante para ellos las relaciones sociales entre los miembros de la sociedad"[57]. El sujeto de

[56] *Ib.*, 27.
[57] *Ib.*, 30.

la autoridad es *un hombre*, y, como realidad creada, procede de Dios, tiene en él su soporte permanente, a él se ordena y ante él es responsable, es finita y condicionada, por lo que no puede afirmarse absolutamente. Se expone al riesgo de perversión y endiosamiento, está en un proceso histórico con futuro imprevisible y puede ser vehículo de redención o de culpa.

b. Sujeto individual y colectivo de la autoridad

En primer lugar, Rahner afirma que el sujeto de la autoridad es el hombre en plena posesión de su esencia (que ya sabemos en qué consiste) y capaz de actuarla inmediatamente. Esto es lógico, porque la sociedad está formada a priori por hombres que son anteriores a la constitución del Estado (normalmente sustentador de la autoridad). A sí lo explica Rahner: "un Estado auténtico, formado históricamente, con toda su importancia para la vida de un pueblo, no es lo que por primera vez reúne en una comunidad una masa amorfa de personas. Sucede más bien al contrario: precisamente porque *es* 'pueblo', porque existe una historia común de estas personas, con un común espacio vital, una determinada misión histórica, una cultura común, etc... *por eso* debe existir tal Estado (...): hay Estado porque hay pueblo que le precede- lógicamente, no ya necesariamente en el tiempo- como unidad de espacio, de historia, de cultura, de quehacer, etc..."[58].

La cuestión es que toda sociedad, necesaria o libre, necesita autoridad y sujetos de la misma, y no se está resuelto cómo se constituye al sujeto humano (agente) de autoridad.

El sujeto puede ser colectivo, identificado con la totalidad de los miembros de una sociedad, la única condición es que sea capaz de establecer libremente la regulación que hace necesaria la existencia de la autoridad. Sin embargo, normalmente el sujeto de la autoridad es un hombre individual con su margen de libertad, entonces ¿cómo se designan los sujetos de la autoridad?

El responsable de la designación puede ser un colectivo, que ejerce una función social reguladora y que debe tener, a su vez, autoridad para designar. Rahner piensa que esta autoridad es demasiado originaria para que la detente un colectivo, y que no consta, en las sociedades concretas, que todos los sujetos legítimos de la autoridad tengan que ser designados por un sujeto colectivo.

Sin embargo, una sociedad compuesta por sujetos personales con dignidad ética requiere una ordenación social, y por eso tiene el derecho y el deber de designar un responsable de la regulación de las relaciones sociales cuando no lo hay. Pero esta prerrogativa y obligación de la sociedad, se pregunta Rahner, ¿es autoridad?, y afirma:

[58] K. RAHNER, "...Sacramentos", *o. c.*, 11-12.

1º) No llamar autoridad a la posibilidad de la sociedad no quita a la sociedad el derecho a tal designación.

2º) En las sociedades democráticas la autoridad de los funcionarios suele derivarse de la designación de la propia sociedad, con lo que se atribuye al colectivo una autoridad. Pero, ¿la designación del funcionario por sí misma otorga autoridad o es el nombramiento de un sujeto que recibiría su autoridad de otra instancia (de Dios, de la ley natural, etc...)? Esta pregunta de Rahner tiene su raíz en dos de sus afirmaciones: por una parte, el sujeto de la autoridad es un hombre éticamente legitimado, pero por otra parte la autoridad es una realidad creada, procede de Dios. Se plantea un dilema: ¿la autoridad va directamente de Dios al hombre o es mediada, es decir, de Dios al colectivo y de éste al sujeto de autoridad? Rahner no encuentra una respuesta clara, pues considera medieval y feudalista concebir que la autoridad de los agentes procede de Dios otorgándoles una dignidad singular frente a los demás miembros de la sociedad, pero no acaba de concebir la presencia de la autoridad en un sujeto colectivo[59], por lo que concluye que nada impide que la sociedad se procure un responsable de la autoridad sin poseer previamente una autoridad como la indicada por su análisis (un hombre que detente la autoridad), porque en su concepción los portadores de la autoridad son siempre individuos, como ocurre en las formas democráticas de gobierno.

A continuación propone la doctrina social escolástica, que presupone una realidad social (a la que Rahner no se atreve a atribuir autoridad en sí misma) a partir de la cual los sujetos concretos de la autoridad y su propia autoridad emanan de una sociedad, y en la que aparecen dos teorías:

1) Teoría de la delegación: presupone que la sociedad en cuestión posee la autoridad y la pone en unos sujetos concretos y capaces de actuar (sería la teoría de la mediación: Dios-sociedad-agente, aunque Rahner no lo dice). Delega la autoridad del Estado en sujetos concretos, pero, se pregunta Rahner, ¿hay auténtica autoridad (colectiva) cuando un sujeto no puede ejercerla y tiene que ponerla en manos de otro?

2) Teoría de la designación: presupone que la sociedad de la que procede el sujeto de la autoridad no posee tal autoridad, sólo constituye o designa al sujeto concreto de la autoridad, que la recibe de otra instancia (de la necesidad objetiva de una sociedad organizada, de Dios, etc...). La verdad, concluye Rahner, es que se atribuye al sujeto que designa (sociedad) una potestad y un derecho que podrían definirse como autoridad, porque si no,

[59] Para analizar este problema con detalle, cf. K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 31-33.

nos preguntamos nosotros, ¿sería éticamente legítima una autoridad designada por un sujeto sin autoridad?

Según Rahner, las teorías expuestas difieren en la terminología, pues la teoría de la delegación no puede negar la diferencia entre la autoridad del delegado y la autoridad que delega, y la de la designación, en cambio, presupone en la instancia que designa una especie de facultad o autoridad (al menos de designar). "No se advierte ninguna diferencia real y objetiva en la legitimidad de esas magnitudes sociales para constituir una autoridad social concreta"[60].

Nos extraña que Rahner no caiga en la cuenta en la importancia del modelo de mediación (Dios-sociedad-agente) que, por otra parte, está de acuerdo con el modo de obrar de Dios en la historia a través de mediaciones creadas.

Para Rahner, en la sociedad la autoridad también se deriva de la necesidad de funcionarios, ante los que existe el deber moral del respeto, aunque en sus decisiones se encierre un componente de la libertad subjetiva del responsable de la autoridad. Esto implica cierta dignidad en su autoridad pues ésta plantea una exigencia ética a los miembros de la sociedad, pero esto no quiere decir que estén en los puestos más elevados de la sociedad, en ellos están los que más contribuyen con su actividad a la vida social y a la cultura. En la Iglesia son los *santos*, conocidos o no.

c. Relación entre autoridad y violencia

La impresión de que los funcionarios ocupan el puesto más alto se deriva, explica Rahner, de que en las sociedades reales los sujetos de la autoridad tienen de hecho una posición de poder con la que imponen un respeto especial. Pero ese poder, que puede llegar a la violencia física, no debe confundirse con la autoridad. La autoridad busca en sus regulaciones el libre asentimiento ético de los miembros de su sociedad y la violencia busca cambiar el margen de libertad de un sujeto sin que él asienta previamente a ese cambio.

La autoridad puede darse sin ir unida a la violencia, aunque no excluya de antemano que el sujeto de la autoridad posea la facultad de recurrir a la violencia. El único presupuesto de recurso a la violencia legítima es que ciertas regulaciones sociales exijan el recurso a la violencia para ser eficaces, pero guardando siempre la debida proporción con la regulación y sin sobrepasar sus límites. Esto ocurre sobre todo en la justicia penal, en la que la autoridad actúa contra los que atentan contra un valor ético considerado absoluto. Pero, recuerda Rahner, no olvidemos que la autoridad social y su violencia legítima no es guardiana, sino indirectamente, del orden moral divino, y su función es establecer y custodiar un orden

[60] *Ib.*, 35.

social. Cuando las infracciones de ciertos valores éticos no tienen repercusiones sociales graves la autoridad profana no debe arrogarse una autoridad penal[61].

Rahner reconoce, no obstante, que la autoridad (normalmente personalizada en el Estado y sus funcionarios), sin recurrir necesariamente a la violencia, puede restringir por diversas razones y de diversas maneras el campo de acción de la libertad. Propone algunos casos:

a) Para hacer imposible que unos restrinjan, total o parcialmente, el campo de acción de libertad de los otros. Así se da en la democracia la coacción legítima contra los enemigos de la libertad democrática, que no reconocen la libertad de actividad pública de todos, o al que roba se le arresta. Es la salvaguarda forzada de la libertad de muchos contra quienes ponen en peligro la libertad de los demás.

b) La restricción *educativa* del campo de acción de la libertad para educar en la verdadera libertad. La libertad puede estar amenazada por peligros previos a la propia decisión libre y así hacer que el hombre se pierda. Que el Estado limite o revoque esos influjos no es un atentado contra la libertad (esto puede hacerlo otro educador legítimo, como la Iglesia, etc...).

c) Cuando la autoridad exija legítimamente una prestación real, se ejecute libremente o no, estando objetivamente justificada dicha prestación. Aquí se puede dar el rechazo del individuo por motivos de conciencia (objeción de conciencia). La autoridad estudiará la legitimidad de la objeción o no con sumo cuidado, preguntándose si el objetor no está sólo autorizado sino también moralmente obligado a mantener su reclamación. Por causas legítimas la autoridad puede abstenerse de imponer por la fuerza su exigencia, pero en caso contrario puede imponerla por la fuerza con medios proporcionados de coacción. Aquí Rahner hace una acotación importante: "No se trata, en efecto, precisamente de un conflicto entre libertad y conciencia, por un lado, y coacción, por el otro, sino entre libertad y conciencia *por ambos lados*. La tragedia concretamente insoluble del conflicto entre la exigencia objetivamente justificada y obligatoria, por una parte, y, por otra, la conciencia subjetiva de buena fe debe aceptarse con paciencia y con estima por ambas partes como signo de lo inacabado del orden de acá abajo"[62].

d) La autoridad no puede coaccionar para conseguir prestaciones que requieran el asentimiento libre del individuo.

Entonces, sigue Rahner, podemos afirmar que existe un principio legítimo (en sí más elevado) de libertad, que pertenece a la esencia humana, y un principio también legítimo (de rango inferior) de justa coacción, y compete a la autoridad delimitar justamente la coacción legítima y la libertad del hombre en un mismo campo

[61] Para la cuestión autoridad y violencia, cf. *ib.*, 36-38.
[62] K. RAHNER, "Dignidad", *o. c.*, 246.

de libertad, intentando marcar una línea divisoria que respete ambos principios, que nunca será exacta y que podrá variar según las circunstancias objetivas y variables como división marcada por su carácter histórico. Aquí Rahner presenta un principio importante: "Tal divisoria clara y precisa es también imposible desde el punto de vista de la revelación y de la doctrina de la Iglesia. Tampoco en este sentido es posible un racionalismo teológico para construir un sistema fijo, valedero siempre y en todas partes, de la justa relación entre libertad y coacción en la sociedad, el Estado, la Iglesia, etc..."[63].

d. El Estado y la libertad del hombre

Rahner plantea una serie de principios que regulan las obligaciones del Estado para preservar la libertad de los individuos y de los grupos sociales (incluida la Iglesia). Vamos a resumirlos:

1º) El Estado es para los hombres, que lo preceden y designan, por tanto debe servir a la dignidad y a la libertad del hombre. A la esencia del hombre pertenecen las comunidades, pues tiende hacia un tú en el amor y servicio mutuos, pero el Estado no es la comunidad primera principal, es una organización social subsidiaria que ha de servir a las comunidades más primigenias y esenciales, como el matrimonio-familia, parentela, vecindad, asociaciones profesionales, pueblos, asociaciones culturales y patrimoniales, etc.. Tienen derecho a existir por sí mismas, y este derecho no lo establece el Estado, sino que lo presupone.

2º) Al ser el Estado una institución natural, basada en la ley natural, sus últimos derechos y estructuras no se deben a la institución arbitraria de los ciudadanos.

3º) El Estado no otorga los derechos primigenios y el campo de acción de libertad a las personas y grupos, sino que tiene que protegerlos, regularlos si es preciso y armonizarlos entre sí. Conforme a principios legítimos puede limitar la libertad en algunos casos, pero no debe acoger para sí mismo el traspaso de derechos que competen a individuos o comunidades más pequeños.

4º) Las leyes del Estado, aun en una democracia formal, sólo se justifican si no suprimen la libertad de los individuos ni la cercenan más allá de los límites debidos, pues sino sería la dictadura de la mayoría numérica.

[63] *Ib.*, 247, para el ejercicio legítimo de la coacción, cf. *ib.*, 245-248.

5º) La constitución (escrita o no) de un Estado será tanto más acertada cuando contribuya en su estructura a que el ciudadano pueda hacer valer sus derechos incluso contra el mismo Estado.

   a) Esto lo puede hacer mediante la división de poderes y una justicia independiente y orientada conforme al derecho natural.

   b) Además de lo anterior, mediante un eficaz llamamiento a la conciencia de los representantes de la soberanía del Estado (cosa imprescindible e insustituible por las leyes formales del Estado), que se inclina ante la ley de Dios (ley moral natural) y es consciente de su responsabilidad. Podemos preguntar a Rahner: esto último ¿sería posible en un Estado laico sin ningún tipo de raíz religiosa o ateo? Sin embargo, el apartado a) sería posible, en teoría, en todas las sociedades.

Si el individuo no puede hacer valer sus derechos ante el Estado, éste sería un Estado totalitario.

6º) El derecho al voto, general e igual para todos, de una democracia formal no es siempre y en todas partes un derecho que dimane necesariamente de la esencia de la persona. Tampoco garantiza el orden, la justicia de las leyes y la debida línea divisoria libertad-coacción en el Estado, incluso podría ser un obstáculo si hace olvidar que no se debe asignar a todos iguales derechos, sino a cada uno el derecho que le corresponde. El voto puede garantizar la libertad del ciudadano para el Estado, pero sin olvidar otras necesidades políticas como la educación de los futuros políticos, las medidas contra la dictadura, el cuidado y conservación de las organizaciones intermedias y el traspaso de problemas técnicos del Parlamento a órganos competentes.

7º) Existen principios inmutables de Derecho natural y de carácter cristiano que tienen vigor para todo Estado y para toda constitución política y económica, y los cristianos han de cuidar que el Estado los guarde en su economía y en su constitución. Sin embargo, la Iglesia no tiene una idea concreta e inmutable sobre el Estado ideal, en cada momento histórico los cristianos han de proveer esa idea concreta. Por no tener esa idea concreta y común los católicos carecen de iniciativa y son más objeto que sujeto de la historia. Aquí Rahner parece propugnar la necesidad de un modelo de Estado aportado por los cristianos para el momento concreto histórico, pero no la ofrece, se limita a presentar los principios generales que hemos expuesto[64].

[64] Para este apartado, *ib.*, 250-252. Muchas expresiones de la síntesis son literales de Rahner.

2.4.2. La autoridad en la Iglesia

Ya sabemos que para Rahner la Iglesia es el cuasisacramento de la libertad en el mundo, por eso es muy importante ver como se origina y se refleja en la Iglesia misma la existencia y el uso de la autoridad. Como Rahner ha afrontado la cuestión de la autoridad, primariamente, desde una perspectiva filosófica, avisa que puede surgir una dificultad: la Iglesia católica se concibe como una sociedad, y no puede evitar que su autocomprensión sea confrontada con nociones y conceptos de la esfera profana de la experiencia humana y de la sociología, pues sino no aparecería como sociedad terrena.

Rahner no profundiza en la concepción eclesial de su conexión sociedad-esencia íntima, pero deja claro que "sin alguna forma de socialización es inconcebible una mentalidad cristiana común, una fe común y un estilo de vida común"[65]. Y en una sociedad cristiana es necesaria una autoridad que regule obligatoriamente las relaciones de sus miembros, regulaciones que no son para siempre en todos los casos.

a. Origen de la autoridad eclesial

La naturaleza de la autoridad en la Iglesia católica está condicionada por su origen y ella siempre ha enseñado algunos aspectos dogmáticos absolutamente vinculantes que forman parte de su misma autocomprensión: "en la Iglesia, la autoridad no procede de abajo, de una delegación otorgada por el pueblo eclesial, sino de Jesucristo, que es el fundador de la Iglesia (¿se derivará tal vez de aquí la aprensión de Rahner a atribuir autoridad a la sociedad en sí que designa?). A partir de Jesucristo fue transmitida mediante la 'sucesión apostólica', por los propios ministros y así ha llegado a los portadores de tal autoridad en el presente"[66]. Rahner apunta que hoy día esta tesis se enfrenta con un problema relativo al origen de la autoridad, suscitado a comienzos del siglo XX por el "modernismo", y se trata del *problema genérico y global de la fundación de la Iglesia por el Jesús histórico*, que hoy día requiere una respuesta más matizada que antes.

La teología tradicional partía de la fundación de la Iglesia por Jesús terreno y resucitado, mediante palabras fundacionales, y de la designación por Jesús con carácter jurídico de un colegio apostólico presidido por Pedro para que se reprodujera en una Iglesia con una misión sin límites de tiempo (aquí no se tenía en cuenta la teoría de la escatología consecuente). Según Rahner, esto lo presupone el Concilio Vaticano II, y el núcleo de esta concepción quiere afirmar que la Iglesia tiene su origen en Jesús crucificado y resucitado, acogido por la fe y atestiguado en la

[65] K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 39.
[66] *Ib.*, 41. El paréntesis es mío.

comunidad eclesial, que debe ser una sociedad que procede del Jesús histórico y del círculo de sus discípulos, aunque haya variaciones históricas. Por tanto Rahner presupone que se da un origen vinculante de la Iglesia en Jesús (el prepascual y el resucitado), aunque no se afirme la existencia de un acto fundacional como se concebía en otros tiempos.

Con esta presuposición, aclara Rahner, podemos sostener que la autoridad en la Iglesia procede de Jesús sin apelar claramente a una delegación verbal y jurídica ni a la institución de una transmisión jurídica de tal delegación. Por lo que en las modalidades concretas de ejercicio de la autoridad eclesial (y jesuánica) tiene un papel importante la Iglesia postpascual, sin que esto quiera decir que tales modalidades sean mutables, pues se puede esperar que una estructura constitucional de la Iglesia sea de "derecho divino" aunque surgiera en la Iglesia apostólica, siempre que pertenezca a las decisiones irreversibles de la historia de la Iglesia (como ocurre con el *canon*)[67], y además, así se deja a la Iglesia suficiente margen de desarrollo histórico en lo concerniente a la configuración del ministerio y de su autoridad. La autoridad eclesial tiene *un* origen en Jesús y por eso es históricamente muy flexible. No tiene que renunciar a sí misma como una creación humana, pero tampoco tiene que identificarse con modelos de autoridad en la Iglesia dependientes del momento histórico. Sin duda, determinadas estructuras de la Iglesia son dogmáticamente vinculantes y la autoridad unida a ellas (p.e.: el primado del papa) es algo permanentemente vinculante.

Añade Rahner que la demostración de que la autoridad actual procede legítimamente de Jesús se fundamenta en mostrar "qué, y dónde, la Iglesia posterior puede deducirse con la mayor claridad posible de la Iglesia anterior, sin rupturas revolucionarias entre la anterior y la posterior realidad histórica de la Iglesia"[68], es decir, que conserva la esencia de la autoridad de la Iglesia en la variabilidad de las hechuras históricas de que se reviste la esencia de la autoridad[69]. De esto se deriva la creencia que la Iglesia católica tiene de su procedencia histórica de la primera Iglesia, de su clara y plena continuidad histórica con ella y que, por tanto, posee la autoridad otorgada por Jesús a su comunidad de fe concreta e históricamente permanente.

[67] Rahner hace referencia aquí a su escrito: K. RAHNER, "Sobre el concepto de "ius divinum" en su comprensión católica", en ID., *Escritos de Teología* V, Madrid, Ed. Cristiandad, 1970, 247-274, donde se refiere al tiempo de la revelación, afirmando que la Iglesia apostólica (comprendiéndose como el tiempo de vida de los Apóstoles y varones apostólicos) no sólo es un tiempo de transmisión del mensaje y obra de Jesús, sino también un tiempo de revelación oficial y pública, en el que la Iglesia tomó decisiones definitivas en cuanto a su constitución y estructura esencial, eligiendo entre diversas posibilidades legítimas la más conveniente y acorde con la voluntad de Dios.

[68] K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 44-45.

[69] Esto que aplicamos a la autoridad, lo sostiene Rahner del *ius divinum*, en K. RAHNER, "ius divinum", *o. c.*, 255-259.

b. Autoridad y violencia en la Iglesia

En una sociedad la autoridad puede recurrir a la violencia en algunos casos, pero, como ya sabemos, autoridad y violencia no tienen por qué ir siempre unidas. Por eso se pregunta Rahner: si "según la autocomprensión de la Iglesia dogmáticamente cierta, la autoridad eclesial posee siempre y necesariamente una facultad legítima de recurrir a la violencia que va más allá de lo que el ejercicio de tal autoridad implica necesariamente"[70] (p. e.: cuando la autoridad eclesial retira a alguien la licencia canónica para enseñar). La teoría canónica tradicional daba una respuesta positiva a esta pregunta, pues la Iglesia tenía potestad coercitiva frente a los bautizados.

Ya sabemos que Rahner admite que la Iglesia puede restringir legítimamente el campo de libertad de los creyentes en su actuación moral y pastoral cuando sus comportamientos no están de acuerdo con las normas morales objetivas, como decíamos en el apartado dedicado a la libertad en la Iglesia de nuestro estudio[71], pero ahora se refiere al uso de medios coercitivos o violentos directos por parte de la Iglesia, y su respuesta es negativa, partiendo de dos presupuestos:

1) Hoy día la pertenencia a la Iglesia no se mide tan sólo por el hecho del bautismo y el carácter sacramental permanente que confiere, sino que se han de aplicar en este caso las enseñanzas del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, donde se argumenta partiendo de la naturaleza de la fe como acto personal y libre, y esto es válido para los bautizados, que pertenecen a la Iglesia por un acto personal y libre y reconocen libremente la autoridad de la Iglesia como legitimada por Dios[72].
2) La Iglesia se autocomprende como comunidad de convicciones libre, en contraste con las sociedades naturalmente necesarias. Nadie pertenece a la Iglesia por coacción sino por libre convicción y petición libre de ingresar en ella[73].

De estos dos presupuestos deduce Rahner que podemos "afirmar que la Iglesia no tiene que poseer en su esencia una potestad social coercitiva"[74].

Los intentos de ejercer tal potestad serían residuos, tal vez aún legítimos en alguna región, de una situación eclesial del pasado, o sería reclamar para la Iglesia un poder que no tiene ni por su esencia ni por su situación actual en una sociedad pluralista. Por consiguiente, la Iglesia jamás debería responder con consecuencias civiles y materiales a un conflicto entre ella y uno de sus miembros (p.e.: sería

[70] K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 45.
[71] Cf., K. RAHNER, "Libertad", *o .c.*, 103-104.
[72] Cf. K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 46 y ver también ID., "Libertad", *o. c.*, 105, apartado b.
[73] Cf. K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 46. y ver también ID., "Libertad", *o. c.*
[74] K. RAHNER, "Autoridad", *o. c.*, 46.

extemporáneo que la Iglesia pidiera a la autoridad civil que encarcelara a un hereje). Pero esto no quiere decir que la simple reacción de la autoridad no pueda llevar inevitablemente consigo en determinados casos consecuencias desagradables en el plano civil y material. Sin embargo, la autoridad eclesial intenta regular dentro de la Iglesia las relaciones inherentes a su naturaleza.

c. La autoridad doctrinal de la Iglesia

La Iglesia se autocomprende poseyendo una autoridad doctrinal, un magisterio. Según Rahner, la pregunta por su naturaleza es difícil, y para responder hay que tener en cuenta tres presupuestos:

1º) La Iglesia está referida al insuperable significado salvífico de Jesucristo, profesa una fe común y en este sentido guarda relación con la doctrina.

2º) La autoridad doctrinal se fundamenta en "la 'autoridad' de la verdad de la que la Iglesia da testimonio"[75]. Pero la fe supone una relación existencial, teórica y práctica, con la realidad en que se cree, y no es lícito reducirla a obediencia a la autoridad formal de la Iglesia, pues la fe es anterior al reconocimiento de la autoridad doctrinal. Hay que reconocer, entonces, que la autoridad doctrinal eclesial depende de la "autoridad" de la revelación que es la que fundamenta la autoridad doctrinal y no es fundamentada por ella.

3º) La pregunta por la autoridad doctrinal de la Iglesia debe esclarecer dos puntos:
   a) Si tal autoridad es una instancia de verdad plenamente teorética instituida personalmente por Dios.
   b) Si tal autoridad se deduce de la Iglesia como comunidad testimonial escatológicamente permanente y estructurada de forma social necesariamente.

Para Rahner el segundo punto es el correcto, pues afirma: "la autoridad doctrinal es un elemento necesario de la autoridad político-social de la Iglesia, pero sólo si se valora justamente la esencia de la Iglesia en cuanto comunidad confesante socialmente articulada que recibe de forma escatológicamente permanente la autopromesa histórica de Dios al mundo"[76].

La autoridad doctrinal de la Iglesia no se basa en la necesidad de garantizar la verdad revelada, sino en que tiene que haber una presencia de la Palabra de Cristo en la historia. Esto hace que la autoridad doctrinal asuma su función de cuidar que la verdad revelada sea rectamente proclamada y atestiguada en la Iglesia. Y sólo

[75] *Ib.*, 47.
[76] *Ib.*, 48.

así se extiende a la recta fe del individuo, que tiene que cuidar personalmente que su fe responda a la verdad de Cristo presente en la Iglesia, y por medio de ésta en el mundo.

3. La relación Iglesia-mundo

Después de haber estudiado cuatro conceptos fundamentales que nos permiten comprender el pensamiento de Karl Rahner, y en los que ya han aparecido cuestiones relativas a las relaciones Iglesia-mundo que haremos notar en este apartado, podemos acercarnos a como Rahner las presenta en su escrito *Iglesia y mundo*[77]. También haremos referencia a la importancia de los seglares en estas relaciones.

3.1. Historicidad de las relaciones Iglesia-mundo

Las relaciones Iglesia-mundo existen desde el comienzo de la Iglesia, y tienen una historia sujeta a modificaciones por dos razones:

1ª) Ambas, en el transcurrir histórico, han falseado o desfigurado las relaciones con los defectos y culpas de cada uno.

2ª) Ambas son magnitudes históricas y mutables.

Según Rahner, no sólo existe una historia profana del mundo, la Iglesia tiene su propia historia, guiada por el Espíritu Santo, de profundización en su verdad, que es el criterio de la acción eclesiástica y que ha modificado con su avance el modo de las relaciones Iglesia-mundo. La Iglesia ha aprendido a valorar la libertad del individuo y de las sociedades, la unidad y pluralidad de las Iglesias (cuya cúspide unitaria es ella), la autonomía de las ciencias profanas, la diversidad de organización social, la sexualidad humana, y esto la ha llevado a realizar cambios bajo el criterio de su espíritu y su verdad, a veces motivada por cuestionamientos profanos. El mundo también ha ido cambiando, sobre todo en autonomía, por eso estos cambios influyen recíprocamente en las relaciones mutuas Iglesia-mundo, y por eso las relaciones, que son históricas, cada vez se determinan de forma nueva.

"Esas relaciones- afirma Rahner- son también fruto de la decisión primigenia de los hombres que actúan históricamente en la Iglesia y en el mundo, y por esto acarrean luchas"[78]. La historia de esas relaciones es la del encuentro, cada vez más duro, de la Iglesia consigo misma, como realidad no mundana y sacramento del futuro de Dios en el mundo, que relativiza toda concepción del mundo sobre sí

[77] K. Rahner, "Iglesia y mundo", *o. c.*, cols 752-774.
[78] *Ib.*, col 758.

mismo, abriéndolo al absoluto, por lo que el mundo penetra cada vez más en su carácter secular gracias a la Iglesia[79].

3.2. Peligros de la Iglesia en su relación con el mundo

Rahner advierte de que la Iglesia puede caer en dos maneras fundamentalmente falsas de relacionarse con el mundo: integrismo y esoterismo.

a. El integrismo

Es la actitud cristiana que trata de integrar el mundo en la Iglesia, como si fuera mero material de la acción y automanifestación de la Iglesia. La acción humana, concedida al que obra la potestad por la Iglesia, sería la puesta en práctica de los principios enseñados, expuestos y aplicados por la Iglesia, que tendría respuesta para toda situación (monopolio moral de la Iglesia). Según esto, el mundo o es un *corpus christianus* o no es nada (sería un mal entendimiento de la aplicación en el mundo de la *potestas indirecta ratione pecati*). Estos principios son falsos por dos razones:

1ª) La actuación obligatoria del hombre aquí y ahora (ante una situación concreta y con diversas posibilidades éticamente lícitas) no puede derivarse ni de los principios del derecho ni del evangelio, que, por otra parte, deben ser respetados[80].

2ª) La actuación del hombre, nacida de su decisión libre, tiene importancia moral ante Dios aunque no siga los principios de la Iglesia jerárquica, afecta a su salvación, se relaciona con un sentido moral absoluto de responsabilidad, y puede ser objeto de inspiración carismática desde lo alto y un momento (intramundano) en la venida del Reino de Dios[81].

El integrismo se equivoca al querer lograr la unidad de la pluralidad humana (marcada por los instintos, la concupiscencia y con diversos modos de conocer) con la mediación correcta y perfecta de la Iglesia oficial, de modo que este intento de unificar todo en Cristo no sólo sería la meta de la historia (el Reino de Dios), sino que sería un acontecimiento de la misma historia. Por eso el integrismo sólo

[79] Para este apartado, *Ib.*, cols 757-759.

[80] En esta razón hay una referencia a lo que hemos visto en el apartado sobre la actuación moral del hombre en el mundo y a la necesidad, preconizada por Rahner, de una ética formal existencial cristiana.

[81] Cf., K. RAHNER, "Dignidad", *o. c.*, 248-249; ID., "Ética", *o. c.*, 226, donde Rahner hablando de la toma de decisiones éticas en un caso individual dice: "Habría que preguntar cómo se modifica todo esto en un orden sobrenatural, en el que existen los dones del Espíritu Santo, un instinto sobrenatural y una inmediatez del Dios vivo y personal por encima de toda norma y ley; un orden en el que tiene lugar el suspirar inenarrable del espíritu, una unción que nos enseña todo, una inteligencia entre el hombre espiritual y el espíritu de Dios, de suerte que este hombre espiritual lo juzga todo sin poder ser él mismo juzgado por nadie".

considera importante para la salvación lo que se hace en relación con la Iglesia jerárquica, y el resto de lo mundano es indiferente en relación con el hombre, con su salvación y con el Reino de Dios.

Un último argumento lo encuentra Rahner en la realidad del mundo en evolución, que muestra lo falso de esta concepción ante un mundo no estático, sino mudable y manipulable por el hombre libre y responsable bajo la llamada de Dios, que toma sus decisiones muchas veces en una forma diferente de la oficialmente eclesiástica. El cristiano, sobre todo el seglar, es más que un receptor de las órdenes de la jerarquía eclesiástica. Al obrar como cristiano en la historia con una decisión responsable, aunque no caiga directamente bajo la norma de la Iglesia, toma una decisión auténticamente humana (y, por tanto, cristiana)[82].

b. El esoterismo

Es la actitud cristiana que considera lo mundano indiferente para el cristianismo, para la salvación y para el futuro absoluto de Dios. La "huida del mundo" se considera la actitud cristiana auténtica y se sospecha del cristiano que ame al mundo. Rahner señala una triple raíz:

1ª) Un dualismo radical: el mundo es pecador, alejarse del mundo es alejarse del pecado y aproximarse a Dios.

2ª) Una falsa comprensión de actitudes del Nuevo Testamento (sermón del Monte, continencia, no caer en afectos desordenados...) y creer que la vida cristiana tiene en estas actitudes no sólo una amonestación y un correctivo siempre necesarios, sino su expresión adecuada, que la Iglesia debe limitarse a conservar y copiar.

3ª) Pensar, en el plano moral, que lo válido ante Dios sería lo metahistórico, la mera intención, la interioridad, sin una realización mundana posible de la moral.

En el campo católico esta visión reduce a realización única y más elevada la vida según los consejos evangélicos, de la que la mayoría quedarían dispensados por su debilidad.

Rahner avisa de que integrismo y esoterismo pueden combinarse cuando se quiere hacer del mundo un monasterio (como la Iglesia monacal irlandesa), o en la idea calvinista del Estado de Dios de la comunidad cristiana bajo la disciplina eclesiástica. El esoterismo, como el integrismo en parte, deja el mundo aparte y no lo considera tarea del cristiano, es un "resto" indiferente o pecaminoso en una vida explícitamente religiosa[83].

[82] Para el integrismo, K. RAHNER, "Iglesia y mundo", *o. c.*, cols. 759-761.
[83] Para el esoterismo, *Ib.*, cols. 761-762.

3.3. Determinación de las relaciones

Las relaciones del cristiano y de la Iglesia con el mundo están a medio camino entre el integrismo y el esoterismo. Es un "centro" que es una unidad original por encima de los extremos, que constituye la unidad de lo explícitamente cristiano y de la Iglesia, por una parte, y por otra del mundo y de la acción mundana.

Rahner diferencia entre las relaciones de la "Iglesia oficial" y las relaciones de los cristianos (sobre todo seglares), que en su totalidad constituyen la Iglesia, con el mundo. Estas relaciones no son iguales para todos, dependen de la vocación y tarea de cada uno en el cuerpo de Cristo. Son relaciones con una historia cambiante, como ya hemos apuntado, y pueden tener un "estilo de época".

a. La 'Iglesia oficial'

Para relacionarse con el mundo:

1º) Debe renunciar a todo integrismo, incluso al práctico.

2º) Como sociedad estructurada y jurídicamente constituida debe tener relaciones institucionales con los grupos del mundo (Estado, otras iglesias, etc...) y sus instituciones. Puede firmar concordatos, tener representaciones diplomáticas y defender un sistema escolar propio civilmente reconocido y mantenerlo. Así la Iglesia tiene cierto poder social legítimo, aunque en Occidente se va reduciendo paulatinamente.

3º) Los contactos con el mundo no deben servir de "medios de presión" para imponer sus legítimos objetivos, pues la llamada a la fe debe ser siempre desde la libertad[84].

4º) No debe presentarse como la institución religiosa de un Estado o de una sociedad profana, sino como la comunión socialmente constituida de los que creen libremente en Cristo y en su amor se unen a Él y entre sí.

5º) Debe respetar en todos la libertad de conciencia y de religión.

6º) Ha de ser una Iglesia misionera, que trata de ganar para el bautismo a los hombres "modernos", que tienen una personalidad ya forjada.

7º) En este mundo la Iglesia ya no puede aspirar a gobernar con imperativos inmediatos y concretos las realidades seculares, sino que anunciará los principios generales de la dignidad del hombre, la libertad, la justicia, el amor..., sin desanimarse ante las leyes que mueven el mundo, que muchas veces son brutales.

[84] Cf., K. RAHNER, "Dignidad", *o. c.*, 256-257, donde se refiere a que la Iglesia no ha de buscar privilegios del Estado ni usar de sus relaciones para coaccionar al ingreso en la Iglesia o para la supresión de otras religiones.

8º) Debe establecer una distinción real entre los principios cristianos y la decisión concreta, que, como sabemos, no puede derivarse sólo de ellos, como le ocurre a estadistas cristianos que deben tomar decisiones para la sociedad plural que representan[85].

9º) Además, añade Rahner, ante un mundo unitario (aldea global), la Iglesia universal, por encima de los grupos locales (naciones, Estados) ha de asumir unos deberes que miran a la configuración y ulterior desarrollo del mundo unido, pues muchas veces el destino del cristianismo en un país depende de su destino en todo el mundo. Para Rahner signos de este deber son el discurso de Pablo VI ante la ONU y la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Vaticano II. La Iglesia debe poder actuar como conjunto frente al mundo y necesita las instituciones adecuadas (Cáritas internacional, secretariados, ayudas para el desarrollo, contactos con la ONU y sus instituciones, etc...)[86].

10º) Si la Iglesia debe estar por todas partes y ser "signo de contradicción" en el mundo unificado, ha de ser:

a) La Iglesia de la diáspora en un mundo pluralista, aunque esté destinada para todos los hombres.

b) Pasar de ser Iglesia nacional a Iglesia comunidad de los que creen por propia iniciativa, y valorar más el tener comunidades de hombres que crecen y viven cristianamente con seriedad personal que conservar a todos en una eclesialidad tradicional.

Así podrá ser una Iglesia abierta al diálogo hacia dentro, pues la Iglesia comunidad será sostenida por los seglares, aunque siga siendo jerárquica, y será un diálogo intraeclesial de la Iglesia con el mundo, y hacia fuera, porque una Iglesia-comunidad misionera no se cerrará en sí misma de forma sectaria, sino que estará en diálogo con la cultura, las tendencias y las creaciones del mundo. No es autárquica, debe querer recibir para estar en condiciones de dar[87].

b. Los cristianos y la Iglesia como 'pueblo de Dios'

Estas relaciones, parcialmente distintas de las anteriores, se basan, como pone de manifiesto la encarnación del Logos, en que Dios acepta el mundo sin absorberlo ni aniquilarlo, sino liberándolo "para una autonomía, una importancia y un poder propios"[88]. En relación a esto Rahner destaca dos cosas:

[85] Para este apartado K. RAHNER, "Iglesia y mundo", *o. c.*, cols. 763-766; ver también respecto a los estadistas cristianos, ID., "Dignidad", *o. c.*, 247-250.

[86] Para este punto noveno, K. RAHNER, "Iglesia y mundo", *o. c.*, cols 770-771.

[87] Para este apartado, *Ib.*, cols. 771-772.

[88] *Ib.*, col. 766.

1ª) La aceptación del mundo por Dios tiene una historia de salvación, la liberación del mundo por Dios crece y se clarifica sin que el mundo pierda su carácter secular, para el crecimiento de la mundanidad del mundo, que aunque sea con medios profanos es un fenómeno cristiano (progreso de la ciencia, de la técnica y de la socialización).

2ª) El mundo está envuelto en una estructura "concupiscente" (en la libre disposición del amor divino, que quiso vencer en el fracaso y en la muerte), por eso la mundanidad oculta la aceptación del mundo por parte de Dios, sólo accesible por la fe y la esperanza. El hombre no es capaz de integrar la complejidad del mundo desde el amor de Dios, y el mundo tampoco penetra con su desarrollo puramente evolutivo en el Reino de Dios, sino que camina hacia él mediante caídas y corrupción, a través del punto cero de la muerte. Para los cristianos la situación concupiscente del mundo es manifestación del "pecado del mundo" y también de la participación redentora en el destino de Cristo para salvar al mundo y lograr su futuro absoluto, que es Dios mismo. El mundo no es lo esotérico para el cristiano, pues en su permanente y creciente mundanidad se realiza lo cristiano (con su manifestación histórico-social que es la sociedad eclesial). Pero esto no identifica lo cristiano y la mundanidad, sino que hay que percibir y aceptar la dimensión profunda y la dinámica última del mundo impuesta por la gracia divina, en ese dinamismo el mundo está abierto a la inmediatez de Dios.

Esta experiencia y aceptación salvífica se puede dar donde esté presente la "eclesialidad", o en una existencia y actuación responsable, inculpablemente desprovista de eclesialidad, en la aceptación confiada y obediente de este mundo condenado a muerte, de acuerdo con el dictamen de la buena conciencia, es decir, se puede dar en la pura mundanidad eventualmente inculpable.

Además, contra el integrismo, hay que aceptar este mundo en su mundanidad concupiscente, y por lo mismo permanente y creciente, como aceptado por Dios en Cristo. Desde el sentido salvador de la cruz el cristiano entiende esta mundanidad concupiscente. Por tanto estas han de ser, según Rahner, las actitudes del cristiano:

1) No piensa que el mundo sea cristiano (y sólo cristiano) cuando lo domina en una lograda interpretación e integración religiosa (y eclesiástica).
2) Puede ser tranquilamente mundano (aunque intente integrar su vida religiosamente), tener deseos y objetivos terrenos y gozar del mundo empírico sin mediación religiosa.
3) Todo esto puede entenderlo como entrega obediente a la libre disposición de Dios, "especialmente si está pronto a aceptar el fracaso del mundo y la muerte con obediencia y esperando contra toda esperanza"[89].

[89] *Ib.*, col. 768.

4) El quehacer terreno y la vocación celestial se distinguen de tal manera que no queda eliminada su estrecha unión (contra el esoterismo) y constituyen una unidad sin ser una misma cosa (contra el integrismo).

Rahner saca las consecuencias de esto:

1ª) Las relaciones no pueden fijarse claramente sobre el terreno.

2ª) En la Iglesia total, pueblo de Dios y sacramento de salvación, esas relaciones dependen de las distintas vocaciones y deberes en relación con el mundo.

3ª) La huida del mundo no es cristiana:

a) Si se impone de forma absoluta como lo único.
b) Si no es signo al servicio de la Iglesia.
c) Si se entiende como lo único y radicalmente cristiano, como la llegada de la gracia, que el Resucitado en realidad otorga al mundo en crecimiento (aunque tenga que pasar por la muerte).
d) No es "completa", es un factor de una vida cristiana que con acción de gracias toma en serio al mundo y goza de él como don entregado por Dios para constituir su propio ser liberado y como supremo contenido de su propia significación.

Así hay en la Iglesia órdenes religiosas y ministerios mundanos, compromisos cristianos con la mundanidad, para desarrollar el mundo con la acción del hombre. Estos ministerios mundanos empiezan porque laten en la misma realidad mundana abierta a Dios por gracia. Esto debe llevarse a la práctica, incluso en una vida cristiana "anónima", y por eso el cristiano goza del mundo en su vida mundana, pero su acción en el mundo debe incluir:

a) El estar dispuesto a la muerte (con Cristo),
b) el espíritu del sermón del monte,
c) los consejos evangélicos,
b) la vigilancia, para no idolatrar al mundo y ser absorbido por él.

El hallazgo de la unidad individual entre huida y acción en el mundo es cosa del individuo, de su vocación, de su experiencia espiritual. La Iglesia ha de practicar la huida del mundo (con actitud crítica) y la adhesión a él para ser sacramento de la salvación del mundo, que debe ser él cada vez en mayor medida. Por eso la Iglesia busca el "diálogo" con el mundo, predica la unidad del amor a Dios y al prójimo, se compromete a favor del desarrollo y de los derechos humanos. En este mundo evolutivo, que el hombre debe crear, los cristianos y la Iglesia tienen deberes nuevos, la Iglesia debe aceptar e informar con un nuevo espíritu sus relaciones con el mundo[90].

[90] Para este apartado, *Ib.*, cols 766-770.

Toda la Iglesia, jerarquía y laicos, tiene una constante misión mundana y un ministerio docente y pastoral, puede estar más o menos presente en la configuración concreta de la realidad social, pero sabe que no es la "organización universal" (el "rearme moral") para un mundo mejor aquí abajo, sino la comunión de los creyentes en la vida eterna de Dios, meta de la historia. Sólo en la medida en que la Iglesia no es ni quiere ser "el reino de este mundo", tiene a la larga la promesa de que ella es la bendición de la eternidad para el tiempo[91].

Por último, anotar que Rahner no es pesimista, afirma que la Iglesia tiene fuerzas esenciales que le permitirán afrontar la realidad de este momento histórico tal y como es, no como a algunos les gustaría que fuera. No se puede cambiar lo que no gusta: la sociedad masificada, la "cultura" profana secularizante, la situación de diáspora. La Iglesia ha de agarrarse a la cruz, que promete la venida de Cristo, para soportar las tribulaciones en un mundo nada romántico, planificado y técnico. La Iglesia ha de ofrecer, en una sociedad pluralista, su oferta, que para nosotros es la oferta, para la realización plena de la existencia humana, con humildad y perseverancia[92].

c. La importancia del cristiano seglar

Rahner ha establecido, con lucidez, que existen diferentes tipos de relaciones entre la Iglesia y el mundo dependiendo de la vocación particular de cada miembro de la Iglesia. En la relación directa con el mundo destaca la figura del seglar, por una serie de razones que vamos a dilucidar a la luz del escrito rahneriano *Sobre el apostolado seglar*[93].

En primer lugar, Rahner quiere establecer claramente qué se entiende por seglar, y remarca que no se identifica, en la esfera eclesiástica, con "profano" o "ignorante", que sería el cristiano pasivo e ignorante obediente a y objeto de los poderes jerárquicos. "El seglar, en sentido teológico- aclara Rahner- es (un 'laico') uno del santo *laós* de Dios, así pues, en sentido eminente, un santificado, un consagrado, uno que por llamamiento de Dios ha sido segregado de la masa perdida del mundo sumido en la muerte del pecado, llamado a la *ecclesía* de Dios y de su Cristo, a la legión de los llamados a la salud de manera visible y constante por medio del bautismo. Seglar (o laico), por tanto, no contrapone el campo de lo profano al campo de lo santo y sagrado, sino designa a alguien que está situado en un lugar *determinado dentro* del espacio, consagrado de la Iglesia"[94].

[91] Cf., *Ib.*, col. 774.
[92] Cf., *Ib.*, cols. 772-773.
[93] K. RAHNER, "Sobre el apostolado seglar", en *E. T. II*, 317-351.

El seglar debe distinguirse de los representantes y titulares de los verdaderos poderes jerárquicos de la Iglesia, que comprenden la *potestas ordinis* y la *potestad iuridictionis*, poderes que o bien sólo pueden ser comunicados por el sacramento del orden o de una manera duradera por una consagración (potestad de orden), o bien son de orden jurisdiccional y se refieren a la instrucción y dirección de los restantes miembros de la Iglesia (potestad de jurisdicción). Es verdad que ésta última se puede transmitir por un acto jurisdiccional no sacramental. Pero no se distingue al seglar y al no seglar por el modo de transmisión, sino por el contenido de la transmisión (que son poderes). Un cristiano con cualquiera de estos poderes ya no puede ser considerado seglar en sentido propio, porque ya no pertenece al simple "pueblo de Dios", al poseer, de un modo u otro, un poder jerárquico dentro de la Iglesia.

Tampoco son seglares los cristianos religiosos que profesan los consejos evangélicos, pues tienen otra misión en la Iglesia, que no se basa en una potestad recibida (pues no la reciben). Su misión es ser "*en* el mundo expresión, visibilidad y representación de una peculiaridad muy determinada de la esencia de la Iglesia, a saber: de su procedencia y su destino ultramundano. Deben, por tanto, existir en la Iglesia en cuanto es la apariencia histórica y visible de la trascendente y escatológica gracia de Cristo"[95]. Esto justifica que tengan un estado propio dentro de la Iglesia, como reconoce el derecho canónico, y los distingue de los seglares.

Una vez hecha la delimitación negativa, Rahner pasa a definir qué es un seglar: "el seglar es el cristiano que permanece en el mundo (...) el seglar tiene una tarea específica en el mundo y para con el mundo que determina su 'estado' en la Iglesia (no sólo en la vida civil)"[96]. El seglar no es un cristiano sin importancia y que no tiene nada que decir en la Iglesia, objeto pasivo de las solicitudes pastorales del clero, y que se ocupa en tareas profanas sin trascendencia religiosa, sino que es un miembro de la Iglesia situado como miembro y como función de la Iglesia allí donde hay mundo.

Porque no sólo existe el mundo pecador rebelde a Dios, sino también el mundo como creación de Dios llamado a ser redimido y santificado (como Reino de Dios). El mundo así entendido tampoco se identifica con la Iglesia, ésta es "el instrumento de Cristo destinado, con su presencia histórica y su constitución social, al advenimiento del Reino de Dios en la redención y santificación del mundo"[97]. El seglar tiene su puesto determinado en este mundo, en su situación histórica (familia, pueblo, trabajo...), e independientemente y como algo previo a su cualidad de cristiano, pues es necesario nacer antes de ser regenerado. Esta autonomía originaria da el toque de profanidad al seglar. El seglar está originaria-

[94] *Ib.*, 317-318.
[95] *Ib.*, 321.
[96] *L. c.*
[97] *Ib.*, 322.

mente en el mundo (antes de ser cristiano) por la ley precristiana de su existencia, y este es su lugar para ser cristiano, cristianizando su situación originaria precristiana, su situación secular, para que donde no está la Iglesia y si el mundo se forme el Reino de Dios. El seglar conserva su puesto en el mundo para realizar ahí su misión como cristiano. Rahner resume: "el seglar, como miembro de la Iglesia, ocupa en el mundo un puesto determinado que precede temporalmente a su condición de cristiano, y este puesto precisamente es positiva y negativamente (como misión y como límite de la misión) el puesto de su condición de cristiano"[98], de tal modo que si adopta otro estado y rebasa el límite de su originaria situación en el mundo, cesa de ser seglar.

También quiere aclarar Rahner qué es el seglar en la Iglesia y qué puede aportar o modificar en su puesto intramundano como miembro de la misma. El seglar es:

1º) Hijo de Dios por gracia, es el llamado, justificado y santificado por Cristo para la vida eterna, co-portador de la gracia concedida por Cristo de la que goza la santa Iglesia.

2º) El seglar es co-signo de la gracia de la que la Iglesia es signo universal. Está bautizado, participa de la Eucaristía y está destinado a su función mundana por una misión comprobable, propia y expresa recibida en el sacramento de la confirmación. Toma parte de la vida de la Iglesia, participa de la santidad de la Iglesia, la manifiesta y así la hace ser "la presencia espacio-temporal, históricamente constatable, de la gracia redentora de Dios en Jesucristo"[99].

3º) El seglar puede ser portador de carismas, pues la vida de la Iglesia no se reduce a la acción de los ministros jerárquicos, sino que ha de estar abierta a las iniciativas que comunique su Señor mediante el Espíritu y sus carismas, que son gracias, no sólo para la vida privada, sino para la prosperidad de la Iglesia universal. Los carismas los reparte el Espíritu a quien quiere, también a los seglares, pues no ha ligado la distribución de los mismos a ninguna norma fija y conocida por los hombres. La jerarquía tiene el deber de discernir y descubrir la acción del Espíritu y fomentarla donde actúa, sin extinguir el Espíritu.

Los carismas, aclara Rahner, dado su carácter de dones de Dios imprevisibles, no fundamentan un estado dentro de la Iglesia, por eso no desplazan al seglar de su situación mundana y su misión propia. Por tener un carisma no deja de ser seglar.

4º) El seglar toma parte también en la misión y en la responsabilidad de la Iglesia, al ser miembro de la Iglesia según la dimensión de la gracia interior y la visibilidad exterior cuasisacramental. Al ser miembro del cuerpo místico de Jesu-

[98] *Ib.*, 323.
[99] *Ib.*, 324.

cristo participa de su misión y de su encargo, que son dados a la totalidad de la Iglesia y no sólo a algunos miembros de ella.

5º) También hay aspectos de la condición de seglar en la Iglesia que aparecen en el derecho humano eclesiástico (disposiciones positivas y jurídicas) como ser padrinos, cooperar en la administración de bienes eclesiásticos, etc... que son un servicio a la Iglesia y que no suprimen su puesto de seglar, puesto que no suprimen su puesto en el mundo. Por otra parte, la Iglesia no puede imponer en su derecho a un seglar obligaciones que le hagan perder su condición de seglar[100], puede sugerir e invitar, pero nunca forzar.

Como resumen, podemos decir que el seglar no participa en los poderes de la jerarquía eclesiástica, y que posee un puesto en el mundo, previo a ser cristiano y que no pierde cuando lo es y que caracteriza su cristianismo.

Por último, vamos a referirnos al apostolado seglar en el mundo tal y como lo concibe Rahner resumiendo en unos puntos sus ideas principales:

1º) El objeto de todo apostolado (jerarquía, religiosos y seglares) es el mismo: la salvación de los hombres.

2º) Existe un apostolado propio de la jerarquía, que se basa en la potestad, y que no puede confundirse con el de los seglares, que Rahner llama "apostolado de la misión ministerial".

3º) El apostolado de los seglares se basa en el bautismo y en la confirmación, por los que se incorpora a la Iglesia como miembro, y en la dinámica que se comunica a este miembro mediante el hábito infuso de la caridad sobrenatural.

4º) El apostolado propio de los seglares es la *actio catholicorum*. Rahner lo define así: "es esa solicitud por la salud de los otros que incumbe a todo cristiano bautizado (por razón del amor del prójimo y en virtud del mismo) en el puesto mundano que le compete y sin participación en el ministerio jerárquico y su apostolado. Este apostolado no es apostolado de la misión ministerial y profesional, sino apostolado de la caridad en la situación mundana del seglar, la cual forma parte de su condición de seglar. Todo cristiano, en virtud del bautismo y de la confirmación y sin encargo especial, está autorizado y obligado a dar testimonio de su fe, a interesarse por su prójimo y por su salvación"[101].

Lo que hace el cristiano seglar es dar testimonio defensivo y activo de su profesión de fe cuando lo haga necesario, oportuno e inevitable su existencia mundana en su familia, en su pueblo, con los amigos, en la convivencia cívica, en su trabajo... donde debe manifestarse como cristiano. Su misión, entonces, no es un encargo recibido, sino que está determinada por su misma situación mundana. No

[100] Cf., *Ib.*, 327-328.
[101] *Ib.*, 338-339.

sale de su situación, opera en el lugar mismo. Es misionero cuando vive testimonialmente su cristianismo, incluyendo, cuando es necesario, la palabra, la advertencia de igual a igual, la exhortación y la amonestación. Todo esto legitimado porque el cristiano seglar, desde un principio, convive en el mismo ámbito espacial y espiritual que el otro del que es apóstol.

5º) El apostolado seglar es obligatorio para el cristiano, pues proviene de su esencia de cristiano y de la virtud y el deber del amor al prójimo, y en la solicitud por su salvación. Amor a todo prójimo en la esfera de relaciones de su lugar mundano.

6º) El apostolado seglar se realiza también, esencialmente y como su finalidad fundamental, en el desempeño ejemplar de la tarea cristiana propia del seglar en cuanto seglar: hacer que el mundo, sin dejar de serlo, se convierta en material de existencia cristiana, se redima y se santifique. Todas las actividades humanas son una interrogación en el orden concreto de la salvación y de la perdición, y sólo el cristiano puede responder en concreto con la ayuda de la gracia de Dios.

7º) El campo de acción del apostolado seglar abarca todas las situaciones que son constitutivas del puesto mundano que ocupa el seglar, el matrimonio (con la paternidad y maternidad), la vida pública, dimensiones consagradas por los sacramentos del matrimonio y de la confirmación, y todas las tareas y posibilidades sociales y culturales que se originan en la vecindad. Lo característico de este apostolado no es el proselitismo, sino la realización testimonial de la existencia cristiana en todas estas dimensiones. Pero eso no significa un apostolado mudo, donde haga falta debe pronuciar una palabra cristiana, pero más allá de esto cesa su misión apostólica.

Esto no significa, apunta Rahner, que el cristiano deba restringir su apostolado a la esfera privada, pues todo cristiano en cuanto hombre tiene una posición en la vida pública, y ahí mismo tiene su misión apostólica. En el mismo puesto que ocupa como hombre en la vida pública está situado como cristiano.

8º) El seglar ha de recibir formación cristiana para su apostolado específico. Ha de ser la formación de un cristianismo interior y santo, pues el seglar ha de ser apóstol mediante su condición de cristiano. Es una formación para la acción de los católicos en un verdadero y pleno cristianismo, que es necesariamente dinámico.

9º) Los seglares también tienen obligaciones que dimanan de su posición interior en la Iglesia: limosnas para mantener la Iglesia, participación en el culto, padrinazgo, participar en el consejo de pastoral, etc...

10º) El seglar, como ya sabemos, puede ser portador de carismas.

11º) De todo lo dicho se deduce que hay dos clases de organizaciones eclesiásticas: organizaciones eclesiásticas en sentido propio y estricto, que son organizadas por la jerarquía y gozan de *iure* de una dirección espiritual con poderes autori-

tativos, y organizaciones seglares como tales, con las que los seglares tratan de fomentar su vida cristiana seglar. Su objetivo primario no es religioso y en lo "mundano" reconocen una tarea cristiana, que tiene conexión con la salud eterna y es encargo que Dios les dirige, y un encargo no fácilmente definible por la jerarquía sólo con sus normas generales. Por eso el seglar tiene aquí, en el terreno de lo mundano, una misión cristiana en la que tiene verdadera autonomía al dirigir él mismo estas organizaciones. El eclesiástico aquí es asistente o padre espiritual, utilizando la organización para su propia misión.

Por último, Rahner hace dos observaciones sobre el apostolado seglar:

a) La dificultad de la misión de la Iglesia a partir de la Edad Media y sobre todo en la época actual consiste en la cantidad de atractivos no religiosos que posee el mundo. Antiguamente absorbía al hombre la cuestión religiosa de la existencia, hoy día lo que le interesa fuera de lo religioso es incalculable. Son nuevas realidades, técnicas, lúdicas y culturales que requieren ser de nuevo dominadas humanamente y ser vividas cristianamente para que no sepulten lo religioso y cristiano. Esta tarea es propia del seglar, que tiene con esas dimensiones una relación espontánea y plena, y lo puede hacer mediante el apostolado seglar.

b) Sobre la misión propia de los seglares, Rahner afirma: "no impongamos a los seglares ninguna clase de apostolado que no les afecte existencialmente, al que no se sientan generalmente llamados (...); formemos a los seglares para que sean cristianos en el puesto en que se hallan o deberían hallarse: en el mundo. Allí es donde han de dar con su vida testimonio de Cristo. Haciéndolo serán apóstoles seglares"[102].

Sin duda, queda puesta de manifiesto la importancia que Rahner da a los seglares en la relación Iglesia-mundo, y sin duda su última afirmación es un excelente final para este intento de aproximación a la concepción de Rahner sobre las relaciones Iglesia y mundo.

Bibliografía

RAHNER, K., "Autoridad", en ÁLVAREZ BOLADO, F. (Dir. ed. española), *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 14, Ed. SM., Boadilla del Monte, 1987.

RAHNER, K. "Iglesia y mundo", en ID. et AL., *Sacramentum Mundi* 3, Barcelona, Herder, 1973.

[102] *Ib.*, 351. Para todo lo que hemos dicho sobre el apostolado seglar, 338-351. No hemos querido entrar en la polémica sobre si todo apostolado de los laicos es apostolado seglar, nos hemos limitado a las afirmaciones positivas de Rahner sobre la cuestión.

RAHNER, K. "La libertad en la Iglesia; Dignidad y libertad del hombre; Sobre el problema de una ética existencial formal; Sobre el apostolado seglar", en ID., *Escritos de Teología* II, Madrid, Ed. Cristiandad, 2002.

RAHNER, K. "Sobre el concepto 'ius divinum' en su comprensión católica", en ID., *Escritos de Teología* V, Madrid, Ed. Cristiandad, 1970.

RAHNER, K., *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964.

RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1984.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 201-217

LA FILIACIÓN PERSONAL HUMANA. ESTUDIO ACERCA DE SI LO MÁS RADICAL DE LA ANTROPOLOGÍA ES SER HIJO

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

RESUMEN

Este artículo defiende que la clásica *filiatio* no concierne a la *naturaleza* humana o la *esencia* humana, sino sólo al *acto de ser* humano. Se sustenta también que la *filiatio* es exclusivamente sobrenatural y puede ser libremente aceptada por la persona. Aceptar esto tiene muchas implicaciones en la vida real, por ejemplo, en la familia, la amistad, la educación el trabajo y otros ámbitos.

Palabras clave: Antropología, Familia, Filiación, Leonardo Polo, Santo Tomás de Aquino

SUMMARY

This article defends that the classical *filiatio* does not concern to the human *nature* or to human *essence*, but only to the human *act of being*. It sustains also that the *filiatio* is exclusively supernatural and it can be freely accepted by the human person. This acceptance has many implications for the real life, for example, in the family, friendship, education, work and others.

Key words: Anthropology, Family, Filiation, Leonardo Polo, St. Thomas Aquinas

PLANTEAMIENTO

Para nuestra etapa histórica, que "ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la "postmodernidad"... el hombre debería ya haber aprendido a

vivir en una perspectiva de carencia total de sentido"[1]. La antropología de esta tendencia declara estar de vuelta de la mayor parte de las tesis básicas que describían la filosofía moderna y contemporánea. Sin embargo, no sólo no parece rechazar, sino asumir sin previo cuestionamiento, la clave de ciertas filosofías modernas y contemporáneas sobre el hombre, a saber, el rechazo de la *filiación*[2]. En efecto, "uno de los fenómenos más notorios de las ideologías modernas es el no querer ser hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable"[3]. Entre esas ideologías el protagonismo compete, seguramente, al *individualismo*[4]. La raíz de esa renuncia reside, probablemente, en el empeño por lo que ha venido llamándose *autorrealización*, pues es claro que "querer ser autor completo de sí mismo excluye la filiación, la dependencia con el origen"[5].

A la tesis que precede se podría objetar que en nuestros días no se percibe un desdén tan drástico de la *filiación*, pues algunos se saben "hijos de sus padres", otros se dicen "hijos de su tiempo", "de la cultura", "de la biología", "de la historia", e incluso de los "bienes materiales"[6] o de sus "propias obras"[7], porque se sue-

[1] JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 91, Madrid, Palabra, 1981, 123.

[2] Tomemos algunos ejemplos representativos de la filosofía moderna y contemporánea en los que se percibe su influjo antropológico en la postmodernidad por lo que al repudio de la filiación se refiere: Kant, Hegel y Nietzsche. "Según Kant, la voluntad es una realidad *espontánea*, una causa de sí sin tener causa precedente alguna, es decir sin ser hijo", L. POLO, *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, pro manuscripto, 11. Por su parte, "si en sentido hegeliano o nietzscheano dependo de la productividad, se acabó, pierdo el yo. Pero con ello pierdo el ser criatura", *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 101. Además, para Nietzsche, si "Dios ha muerto; en rigor, lo que ha muerto es el carácter de hijo. El eterno retorno excluye la filiación", *La voluntad y sus actos*, I, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 20; "La voluntad aislada es refractaria a la filiación", *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 304.

[3] L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 105. Y en otro lugar explica: "*en nuestros días el hombre no quiere ser hijo*. La conciencia de filiación se ha debilitado, e incluso el hombre se ha rebelado contra su condición de hijo, porque quiere debérselo todo a sí mismo. La idea de que el hombre se lo debe todo a sí mismo es contraria a la noción de filiación, pues el que procede *de*, no se lo debe todo a sí mismo, sino que se lo debe todo a aquél del cual procede. En el caso del hombre una parte de su realidad se la debe a los *padres* humanos, y la dimensión más radical de su ser se la debe a *Dios*. Renunciar al carácter filial tiene consecuencias muy notorias. Ello no es indiferente ni tiene poca importancia, pues lo que se registra en la historia humana no es un *olvido* de la filiación, sino una *rebeldía*, un *no querer aceptar ser hijo*", *Ayudar a crecer*, pro manuscripto, 10.

[4] "Si el crecimiento se debe enteramente a uno mismo, a las propias fuerzas, el hijo se encierra en sí mismo, se curva y se aísla. Por eso se puede decir que *el individualismo no puede justificar la filiación*. El egoísta malo, el individualista, es el que considera que no tiene ninguna relación originaria con nada. En este sentido cabe decir que no es lo mismo *individuo* que *persona*", L. POLO, *Ayudar a crecer*, pro manuscripto, 12.

[5] L. POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, *o. c.*, 235.

[6] "El (hijo pródigo) se mide a sí mismo con el metro de los bienes que había perdido... Estas palabras se refieren ante todo a una relación con los bienes materiales. No obstante, bajo estas palabras se esconde el drama de la dignidad perdida, la conciencia de la filiación echada a perder", JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, n. 5.

[7] "Según esto, *el hombre no nace sino que se hace*. Otro filósofo que gozó en el s. XX de cierta popularidad, Sartre, describía la libertad como *hacer, y haciendo hacerse, y no ser otra cosa que lo hecho*.

len medir a sí mismos en virtud del renombre social que éstas otorgan, etc. Con todo, aún admitiendo que las propuestas que anteceden estén vigentes, no parece que, en nuestro tiempo, el saberse hijo a nivel de *intimidad personal* esté demasiado asumido. Efectivamente, plantear la filiación a ese nivel equivale a buscarla según la altura *trascendental*, es decir, en la nobleza de la intimidad personal. No obstante, si se indaga el por qué de ese repudio, tal vez el motivo se deba a que dicha filiación es exclusivamente de índole *sobrenatural* y que, en consecuencia, no sea exigible a toda persona humana. Este es el punto que trataremos de investigar en las páginas que siguen.

Si cabe distinguir en el hombre varios planos, a saber, el de la *persona* humana o ámbito del *ser*, y esos otros menores a los que se pueden llamar ámbitos del *disponer*, la pregunta acerca de la búsqueda de la filiación habrá que abordarla de modo distinto en los diversos niveles humanos. Además, entre los ámbitos del disponer, cabe distinguir aquello de lo que el cuerpo humano se apropia –a lo que Marcel llamaría propiamente *tener*[8]–, de ese otro nivel conformado por el propio cuerpo humano y sus facultades y funciones sensibles, del que más que decir que se *tiene*, hay que declarar que se *dispone según* su modo de ser. Por otro lado, superior al nivel corporal, existe en el hombre otro grado de posesión, el inmaterial, respecto del cual cada quién dispone asimismo según el modo de ser de las facultades espirituales humanas: *inteligencia* y *voluntad*. Como es sabido, ambas facultades son posesivas de ideas, actos, y, sobre todo, son susceptibles de un perfeccionamiento interno irrestricto. Se trata de las nociones clásicas de *hábitos* y *virtudes*[9]. Es claro que, si estas perfecciones no vienen dadas por naturaleza en el hombre, en rigor, no se pueden llamar propiamente "naturaleza", sino que constituyen un incremento que cada persona otorga a dichas potencias, las cuales inicialmente son –según el decir aristotélico– *tanquam tabula rasa*.

En suma, la persona humana equivale al *acto de ser*, mientras que el perfeccionamiento de las potencias espirituales se puede denominar *esencia* humana. A su vez, cabe distinguir ambas realidades humanas de lo que se ha denominado *naturaleza* humana. Resumidamente: la *naturaleza* humana constituye la *vida natural* del hombre, *la vida recibida*, es decir, la herencia biológica que hemos percibido de nuestros padres. También la inteligencia y la voluntad las hemos recibido

Sin embargo, el hombre como puro producto de sí mismo, es lo más contrario al carácter de hijo, que es *radical* en el hombre", POLO, L., *Ayudar a crecer*, pro manuscripto, 11.

[8] Cf. G. MARCEL, *tre et avoir* (a partir de ahora *EA*), Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, Paris, 1991, 114-115.

[9] Cf. mis trabajos: *Hábitos y virtud* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, nn. 65-67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

–aunque no de nuestros padres–, *in statu nascens*, o sea, en estado potencial. La *esencia* es, pues, el partido positivo que cada quién saca de esas potencias, y eso conforma lo que se puede llamar *vida añadida*. Por su parte, el *acto de ser* es la persona, el quién que vive una *vida personal* irrepetible. La naturaleza es común, específica al género humano, salvo pequeñas distinciones[10] nativas que se presentan en el código genético y que, con el con correr del tiempo y el partido que cada persona educe de ellas, darán lugar a los diversos *tipos* humanos de los que trata la psicología. No obstante, los hábitos y las virtudes, que conforman la *esencia* humana, *destipifican* al hombre. Cada persona, en fin, es una novedad, una *vida personal* distinta[11].

Por otro lado, entre la *esencia* humana y el *acto de ser* personal, cada quién *dispone* de unos hábitos *innatos*, que son diversas aperturas con que cuenta la persona humana para abrirse a diversas realidades. El inferior de ellos es la *sindéresis*, la apertura nativa de cada quién a su propia naturaleza humana[12]. Superior a él es el *hábito de los primeros principios*[13], según el cual la persona advierte las realidades fundantes, es decir, los *actos de ser* extramentales. Por encima de ese conocimiento, disponemos de un nivel cognoscitivo aún superior al precedente, el propio del *hábito de sabiduría*[14], que permite alcanzar la propia intimidad personal humana, es decir, nuestro *acto de ser*, y con él, a los demás actos de ser personales a los que cada persona se abre coexistencialmente. Pues bien, en los epígrafes que siguen, hay que investigar qué sea la *filiación* personal, en cuál de los niveles humanos mencionados radica, si ésta es de índole natural o exclusivamente sobrenatural, si puede ser elevada progresivamente, etc.

[10] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 18.

[11] El perfeccionamiento de la *naturaleza* y *esencia* humanas, que corren a cargo de la *persona*, no añaden nada a la perfección del acto de ser personal. Lo potencial no perfecciona al acto. En cambio, dicho acto de ser activa tanto a la naturaleza como a la esencia humanas.

[12] Cf. mi trabajo: "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

[13] Cf. mis trabajos: "El carácter distintivo del hábito de los primeros principios", en *Tópicos*, 26 (2004), 153-176; "Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios", en *Miscelanea Poliana*, en web: www.leonardopolo.net, (2005); "Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el corpus tomista", en *Themata* 34, (2005), 197-212.

[14] Cf. mis trabajos: "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", en *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102; "El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino", en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 96 (2004) 1, 51-64; "El conocer más humano y su tema. *Sapientia est de divinis* según Tomás de Aquino", en *Actas del Congreso Internacional Christian Humanism in The Thirt Millenium. The Perspective of Tomas Aquinas*, Roma, 21-25 sep. 2003, vol. 1, 690-701.

1. LA FILIACIÓN EN LA *NATURALEZA* HUMANA

En una primera aproximación es pertinente decir que la filiación *natural* parece pertenecer a los seres vivos y debe excluirse de los inertes[15]. En un segundo acercamiento cabe señalar que la filiación es propiamente humana, porque los animales no tienen conciencia de ella[16]. En un tercer enfoque conviene notar que la filiación del hijo es respectiva al hombre que engendra, no a la biología por la cual es engendrado, pues "como dice Agustín, no decimos que el cabello que nace del hombre, sea hijo del hombre. Tampoco que el hombre que nace sea hijo del semen, ya que ni el cabello tiene la semejanza del hombre, ni el hombre que nace tiene la semejanza del semen, sino del hombre que engendra[17]. En cuarto lugar, hay que reparar en que el hijo lo es conjuntamente del padre y de la madre, porque ninguno de los dos son padre o madre por separado, sino que entre ambos principian la naturaleza corpórea humana del hijo[18].

La *naturaleza* humana tiene como origen a los padres biológicos, aunque lastimosamente algunos de ellos no pasen de ser progenitores. Debemos, sin duda, la dotación somática *natural* a nuestros padres. La biología de nuestros padres explica hasta cierto punto la nuestra, pues ésta no es enteramente igual a la de ellos, ni tampoco completamente distinta[19]. Con todo, no es decisión personal paterna qué hijo biológico, de entre los miles posibles, vaya a ser engendrado[20], ni

[15] "Nomina paternitatis et maternitatis et filiationis generationem consequuntur, non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et praecipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram, sed hoc solum dicimus in animalibus quorum generatio est magis perfecta", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 32, a. 3 co. Cf. asimismo: *Ib.*, III, q. 35, a. 3, ad 1.

[16] "*La conciencia de filiación es exclusiva del ser humano... Darse cuenta* de su filiación es una característica del ser humano. Los animales no tienen conciencia de su filiación, entre otras cosas porque no tienen conciencia, ya que ser consciente es característica de la inteligencia humana, que sin espíritu es imposible", POLO, L., *Ayudar a crecer*, pro manuscripto, 8-9.

[17] "Signum quidem filiationis alicuius est quod assimiletur ei cuius filius est: sicut enim filii carnales ut plurimum parentibus carnalibus assimilantur, ita et filii spirituales (si sint vere filii) debent spirituales parentes imitari", TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5. Cf. también: *S. Theol.*, III, q. 32, a. 3, co; *Ib.*, I, q. 27, a. 2 co.

[18] "Unitas enim relationis vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subiectum. Si enim secundum terminos attenditur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causae", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5 co. Cfr asimismo: *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, co; *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 212, co. Con todo, la relación filial respecto del padre es distinta que respecto de la madre. Si la igualdad es exclusivamente mental, habrá que averiguar en que consiste esa distinción: "in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium", *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5, ad 3.

[19] "Si alguien fuera completamente distinto a sus padres no habría evolución; habría que decir que sus padres no son sus padres", L. POLO, *El yo*, *o. c.*, 146.

[20] "Cada persona humana es el ser más improbable que existe. Si lo vemos desde el punto de vista de la racionalidad clásica, es pura casualidad, que nosotros existamos. Cada uno de nosotros existe porque es hijo de su padre y de su madre. Pero ya es casual, por ejemplo, que mi madre se casara con mi padre

tampoco cómo vaya a ser su constitución orgánica. Por otra parte, no depende de los padres la *esencia* humana, que inicialmente está en estado potencial. En efecto, éstos no engendran la *esencia* del hijo, pues eso comportaría en el hijo una privación de libertad en el ámbito de las *manifestaciones* humanas. Respecto de ese nivel se puede decir que, más que padres, son inductores, educadores, orientadores, pero no determinantes. Por otro lado, como es claro, tampoco el *acto de ser* personal del hijo depende de los padres biológicos[21]. En rigor, los padres no engendran la *persona* del hijo. Respecto de ella no son padres *naturales*, sino, más bien, padres *adoptivos*.

En suma, los padres lo son, en sentido estricto, de la *naturaleza* del nuevo hijo, pero no de la *persona* del hijo, ni tampoco de su *esencia*. Por eso, carece de sentido que los padres pretendan arrogarse la entera pertenencia de la persona del hijo y su fin, pues éstas realidades no son un invento de aquéllos ni está en sus manos. También por ello carece de sentido que los padres pretendan estipular la esencia humana de los hijos, por ejemplo, el estado, la profesión, las aficiones, etc. Si esto es así, la filiación *natural* no toca al corazón humano. Lo que precede indica que la filiación, en sentido propio, hay que predicarla de la *persona* humana, no de su *naturaleza*. En la Edad Media se solía distinguir entre *supuesto* o *hipóstasis* y *naturaleza*. Según esta distinción real la filiación se atribuía a la persona, no a la naturaleza. Así, Tomás de Aquino, por ejemplo, recuerda que, "según el Damasceno, la filiación no determina a la naturaleza, sino a la persona"[22].

(podrían no haberse encontrado nunca o no haberse enamorado), y entonces yo no hubiera existido nunca. Además, mi generación tuvo lugar un día determinado. Más aún, para que haya fertilidad es menester la emisión de aproximadamente 300.000 gametos masculinos. Es obvio que si el gameto masculino que se unió al zigoto femenino hubiera sido otro, yo no existiría, sino un hermano mío (y al revés: ese hermano mío no existe, sino yo). Es un ejemplo claro de vinculación de lo grande y lo pequeño: yo dependo del encuentro fortuito de tal embrión masculino con tal zigoto femenino. Pero si esta consideración se lleva hasta Adán, y se multiplica por las sucesivas generaciones, que cada uno de nosotros exista es asombrosamente contingente. ¿Hay alguna explicación lógica, racional, científica, filosófica, de que yo exista en lugar de otros? Ninguna. Yo soy un caso entre innumerables posibilidades. Por tanto, en el orden de la necesidad soy un cero. Ahora bien, yo no soy un caso en modo alguno, sino un ser personal", L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 210-211. Y en otro lugar añade: "La generación es azarosa porque viene del cuerpo, y el cuerpo de una persona es único: a otro cuerpo correspondería una persona distinta", *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona Eunsa, 2003, 292.

[21] Parafraseando a Spaemann se puede anotar que cada quién como persona no es algo que ha evolucionado en sus padres. Cf. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, segundo ensayo, Madrid, Rialp, 1989, 82. Y Tomás de Aquino dice: "Filiatio est relatio personalis, idest personam constituens… Filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personae constitutae", *Comp. Theol.*, lib. I cap. 212 co.

[22] TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2, s.c. 2. Y en otras obras dice: "Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut et generans et genitum", *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 5, n. 12; "Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae, unde in prima parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis", *S. Theol.*, III, q. 23, a. 4, co; "Subiectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis"; *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5 co; "Subjectum filiationis non

El que nuestra naturaleza nazca de la naturaleza de nuestros padres no es suficiente argumento para llamarles "padres", pues esa palabra exige que dichos progenitores acepten libremente la *persona* del hijo que, en rigor, no es fruto de ellos. Tampoco es suficiente motivo para hablar de *filiación* el que el hijo reciba la naturaleza humana de sus padres, a menos que se hable de modo imperfecto, la filiación parece requerir, en primer lugar, cierta semejanza natural del hijo respecto de los padres[23], pero ni aún esto es suficiente, pues se precisa la libre aceptación personal de la filiación por parte del hijo. Lo que precede indica que la paternidad y filiación forman parte más del ámbito de la *libertad personal*, no de la *necesidad* de la *naturaleza humana*. Según esto cabe concluir que el sujeto de la filiación no puede ser la *naturaleza*, sino la *persona*[24].

2. La filiación en la *esencia* humana

La filiación de la *esencia* humana se puede explicar, con un ejemplo tomado de San Agustín, "cómo aquel adolescente, hijo de un carísimo amigo mío, se hacía mío por espiritual filiación; y no sólo esto, sino que crecía y se engrandecía con su amistad para conmigo"[25]. Esta filiación la debemos a aquellas personas humanas de quienes más influencia hemos recibido en nuestra conducta o aprendizaje manual, intelectual o moral. Obviamente, no pesa tanto en nosotros tener un parecido en nuestras acciones laborales, técnicas, artísticas e incluso lingüísticas respecto de las personas que nos han enseñado a hablar, trabajar, movernos, etc.[26], como en asemejarnos a ellas en las ideas o en los hábitos intelectuales, merced a los cuales los discípulos se llaman impropiamente "hijos intelectuales" del maes-

potest esse natura", *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 5, ad 1. "Filiatio est talis relatio quae non potest habere pro subiecto nisi ipsum suppositum", *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3, co. En virtud de eso se dice que la Virgen es Madre de Dios, porque en Cristo existe una única hipóstasis o Persona, que es divina. Cf. *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 5 co; *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, co; *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3, co. Cf. también: Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, n. 1.

23 "In hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis", Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I, q. 42, a. 4, co.

24 "Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam", Tomás de Aquino, *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5, ad 1; "Subjectum filiationis non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum speciei", *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 5, ad 1; "Est autem considerandum, quod subiectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus", *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, co; "Manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus vel Ioannes. Proprium igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum", *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 212, co.

25 San Agustín, *El orden*, cap. VI, 16.

26 "Supra signum carnalis filiationis dixit esse opera exteriora, quae homines exterius operantur; hic autem signum filiationis divinae ponit interiorem affectionem", Tomás de Aquino, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5.

tro[27]. A su vez, el influjo racional en nosotros de nuestros profesores es todavía menor que el que ejercen tales personas en nuestro modo peculiar de encarnar las virtudes (o en su caso, los vicios). En una sociedad tan imitativa como la nuestra –imitación fomentada seguramente por los medios de comunicación social– esto no parece ofrecer dudas.

Además, parece que la clave de esta filiación estriba en que la reconozca más quien la engendra que el engendrado. Así, por ejemplo, es sabido que Heidegger recibió en su obra *Ser y tiempo* un notable influjo de su maestro Husserl, al menos en la adopción del método fenomenológico. Pero, como se recordará, tras la lectura de este trabajo por parte de su maestro, éste no reconoció su filiación, pues si bien Husserl tiene más influjo del idealismo, Heidegger lo tiene del historicismo de Dilthey y del voluntarismo de Nietzsche, enfoques bastante opuestos respecto del husserliano. Como también es sabido, por poner otro ejemplo, en la filosofía medieval, para explicar la filiación divina del Verbo, se tomaba como ejemplo el modo de actuar propio de la inteligencia humana, y se decía que, del mismo modo que el acto de entender es real, y de él procede una idea, así, del Padre procede por generación intelectual natural el Hijo[28]. Con todo, en lo humano, no se puede decir, en rigor, que lo conocido, la idea, sea "hija" del acto de conocer. Se trata simplemente de una semejanza. Eso es así porque –como se ha indicado– la filiación afecta propiamente a la *persona*, no a algo de la *esencia* humana.

La persona humana *–acto de ser–* es realmente distinta de su *esencia*. Por eso, si una persona busca su sentido personal en su esencia, en las determinaciones que el sujeto le añade a ésta, e intenta reconocerse enteramente en ella, se pierde a sí mismo, es decir, pierde el sentido de su ser, y con él, el de su filiación personal. Un caso patético nos lo ofrece, por ejemplo, Nietzsche. En efecto, éste declara que alguien no puede despreciar a menos que sea reconociéndose a sí mismo como quien desprecia. Pero despreciar es una acción voluntaria, no el acto de ser personal. Sin embargo, para Nietzsche, "yo desprecio" significa que me acepto como despreciador. El acto de desprecio determina al yo, el cual no antecede a la voluntad, sino que es enteramente definido por ella"[29]. En rigor, esa actitud intenta dar a entender que "mi esencia, mi dotación esencial me da ocasión para aceptarme según sus propios términos... No obstante, si yo fuera así, entonces en ese mismo momento pierdo el acto de ser, es decir... he perdido el sentido de la *filiación*"[30].

[27] "Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam", TOMÁS DE AQUINO, *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 7, n. 5.

[28] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 28, a. 1, ad 4; *Ib.*, I, q. 30, a. 2, co. *De Pot.*, q. 8, a. 3, co; *Ib.*, q. 10, a. 3 co.

[29] L. POLO, *Nietzsche*, *o. c.*, 124.

[30] L. POLO, *El yo*, *o. c.*, 149.

Uno no puede reconocerse en su esencia porque no se reduce a ella. La distinción real *essentia-actus essendi* en la criatura lo prohibe.

Por otra parte, entre la *esencia* humana y el *acto de ser* personal humano existen –como se ha adelantado– unos *hábitos innatos*. Éstos, según la tradición medieval, son, de menos a más, los tres que siguen: la *sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. La pregunta pertinente en nuestro tema respecto de ellos estriba en averiguar si alguno de éstos se abre o detecta la *filiación personal* humana. Atendamos a esta cuestión por partes.

La *sindéresis* –como se ha indicado– es un conocer habitual nativo que se abre a nuestra *naturaleza* humana y también a las potencias inmateriales, inteligencia y voluntad, a las que activa, perfecciona y rinde libres; en rigor, a las que *esencializa* (con los hábitos y las virtudes). Respecto de ellas se puede decir que la sindéresis es como el *ápice de la esencia*[31]. Ahora bien, si su tema son las laderas de la esencia humana, es claro –como se ha visto– que, en rigor, de ésta no se puede predicar la filiación, porque dicha filiación es personal, y la esencia no es la persona humana, sino que la persona se distingue realmente de ella.

Por su parte, mediante el *hábito de los primeros principios* advertimos los *primeros principios reales extramentales*. Uno de los primeros principios es el *acto de ser del universo*, el ser persistente, que es realmente distinto de su *esencia* (la tetracausalidad física del cosmos). Otro primer principio es Dios como acto de ser *idéntico*, es decir, simple; sin esencia por tanto, o, si se quiere, ese ser cuya esencia se identifica con su ser. Ello indica que este acto de ser carece de origen, o también, que es el Origen. Indica asimismo, que el acto de ser del cosmos es originado, es decir, creado. Pero ser originado no significa para dicha realidad sino que es *dependiente* en su ser. Ahora bien, esa dependencia no denota *filiación* ninguna. En efecto, el ser del universo, no es, en rigor, *hijo* de Dios, sino *creado* por él. Mediante ese hábito no se capta lo creado como hijo, porque tampoco se ve a Dios como Padre. Efectivamente, ser Origen no es incompatible con ser Padre, pero no equivale a serlo, porque al advertir a Dios como Origen se escapa en esa advertencia el ser personal del mismo[32]. Del mismo modo, ser originado no equivale a ser hijo, porque del hijo, más que decir que es originado, se dice que nace[33]. Pues bien,

[31] Cf. L. POLO, *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, *o. c.*, 11, 13, 16, 17, 23, etc.

[32] Eso parece indicar Tomás de Aquino cuando escribe: "relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in naturam tendens", *De Pot.*, q. 8, a. 3, co. Y en otro lugar: "ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante, sit completum in specie generantis; et ideo fructus arborum et ova avium et capilli et hujusmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur nasci", *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 1, ad 5. Cf. también: *Ib.*, lib. 3, d. 4, q. 3, a. 2, qc. 2 expos. "Potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates", *S. Theol.*, III, q. 3 a. 3 co.

[33] "Nativitas est via ad personam filii", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 40, a. 4, ad 3.

mediante este hábito se conoce que lo creado es a imagen del Creador[34], pero excede a este nivel conocer que lo originado tenga carácter filial[35].

Por otro lado, con el *hábito de sabiduría* alcanzamos a saber que somos *personas* distintas, irreductibles a nuestra naturaleza y esencia humanas, a los actos de ser extramentales y al acto de ser de las demás personas. También alcanzamos los rasgos de nuestra intimidad personal, a saber, nos vemos *coexistencialmente* abiertos; nos alcanzamos como una *libertad personal* a la que no le debe faltar un norte que acepte enteramente toda la actividad de nuestro espíritu, que es, precisamente, dicha libertad personal; nos vemos asimismo como un *conocer personal* distinto, que busca su propio sentido personal pleno en una persona capaz de comunicárselo; nos comprendemos, en fin, como un *amar personal* novedoso que requiere ser aceptado enteramente por otra persona amante[36]. Mediante el hábito de sabiduría nos vemos personalmente dependientes, pues sabemos que somos personas creadas y vinculadas, si libremente queremos, al Dios personal[37]. Pero no notamos que somos *hijos*, porque no alcanzamos a Dios como Padre, sino únicamente como Persona.

3. La filiación en el *acto de ser* personal humano

En un primer acercamiento al orden *trascendental* de la antropología cabría decir que una persona humana es verdaderamente hija de quien recibe el *acto de ser*[38]. De ese modo se podría hablar de hijo por *creación*. Además, eso sería compatible con la tesis –ya atendida– de que la filiación es una propiedad personal[39]. También se podría decir que el *ser extramental*, por ser creado, posee cierta *semejanza* con el Creador, aunque menor que la humana[40], pues cabe decir con mayor

[34] "Si autem (relatio) acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturae ad Deum fundatur super bonitatem quae per creationem acquiritur, per quam creatura Deo assimilatur", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 1, a. 5, ad 8.

[35] "Cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quae est per modum naturae", TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 11.

[36] Cf. L. POLO, *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*. Tercera Parte. *Los trascendentales personales*, *o. c.*, 203 ss.

[37] Un buen desarrollo de estas tesis se encuentran en S. PIÁ-TARAZONA, *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001, 367-435.

[38] "Filiatio enim est relatio consequens generationem; generatio autem est via ad esse: esse autem est quid suppositi a forma, sive a natura; unde cum filiatio secundum Damascenum sit determinativa suppositi vel hypostasis, non potest aliquis dici filius alicujus, nisi a quo accipit esse", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, co; "Hoc autem, scilicet accipere eamdem naturam ab aliquo et esse, habet rationem filiationis", *Super Io.*, cap. 10, lec. 6.

[39] "Filiatio refertur ad personam", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 13, q. 1, a. 1, ad 1; "filiatio autem per prius respicit personam", *De Ver.*, q. 29, a. 1, ad 1.

[40] "Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum

motivo, que el hombre, por ser intelectual, está creado a *imagen* de Dios, y en este sentido se puede llamar hijo suyo[41].

Pero mirado el tema con más detenimiento, cabe preguntar si la *creación* de un acto de ser personal, intelectual por tanto, comporta inexorablemente su *filiación* al Creador. Una sencilla respuesta sería declarar que en ese caso se podría hablar de filiación *imperfecta*, debida a una semejanza[42]. Pero, tomado el asunto con mayor rigor, hay que sentar que "el hombre no se puede decir hijo por creación; sin embargo, se puede llamar criatura"[43].

¿Es *natural* la filiación del *acto de ser* personal humano? La respuesta es, sencillamente, negativa. A este nivel existe dependencia personal de cada persona humana respecto del Dios personal, si libremente se desea; es decir, existe vinculación libre. Además, pese a que tal unión no lo es sólo respecto de un Dios *monopersonal*, sino *pluripersonal*[44], todavía no se sabe a este nivel quiénes son íntimamente las Personas divinas. En este plano se capta –como se ha indicado– la *coexistencia* personal humana con Dios; asimismo que la *libertad* personal humana es para Dios, que el *conocer* personal del hombre tiene como tema a Dios, que su *amar* personal está diseñado para aceptar a Dios[45], pero ni se coexiste como *hijo*, ni esa libertad personal es la propia de los *hijos de Dios*, ni ese conocer es conocer a Dios como *Padre*, ni tampoco el amor personal humano ama a Dios con amor filial. Esos radicales personales están abiertos a Dios, pero no filialmente.

En caso de considerar, como se ha visto, que el hombre es hijo de Dios por creación –aunque esta consideración lo sería de un modo imperfecto–, la adopción

illud Rom. VIII, quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 23, a. 1, ad 2.

41 "De ratione filiationis est ut filius producatur in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem inquantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem… unde sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 10, q. 2, a. 2, qc. 1 co.

42 "Filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 10, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 1; "Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem", *S. Theol.*, I, q. 33 a. 3 co. Cf. también: *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, co.

43 TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 1. "Esse creaturam, et etiam servitus vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione", *S. Theol.*, III, q. 23, a. 4, ad 3.

44 Si ser persona significa apertura personal, –relación, dice Tomás de Aquino, (cf. *De potentia*, q. 9, a. 4, ad 18)–, dicha apertura lo es respecto de una persona distinta. De manera que la soledad es la negación del ser personal. Esa tesis debe afirmarse también respecto de Dios.

45 Cf. respecto de los trascendentales personales: L. POLO, *Antropología trascendental*, I, *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, [2]2003, 203 ss.

del hombre por parte de Dios como hijo sería el modo *perfecto* de filiación para él. Ahora bien, si, en rigor, el hombre por creación no es hijo, sino criatura, sólo la *adopción* filial divina lo constituye como tal. De modo que la contestación a la pregunta acerca de si la filiación divina de la persona humana es exclusivamente de índole sobrenatural es, simplemente, afirmativa. Además, en rigor, tampoco se puede decir que la filiación sobrenatural en el hombre sea "perfecta"[46].

La Revelación de cada una las Personas divinas es tan sólo sobrenatural y no la alcanza la filosofía[47]. Por ella sabemos que una de las Personas es Padre y otra Hijo. En ellos se da, propiamente, la *natural* Paternidad y Filiación personales. También por la Revelación conocemos que somos hijos *adoptivos* en el Hijo[48], pero esa filiación no es *natural* en nosotros, sino libremente *adoptiva* por parte de Dios en la medida en que nos asemeja a la filiación natural de su Hijo[49]. La filiación adoptiva es, según enseñan los teólogos, una *semejanza participada* de la natural[50]. Por eso, antes de la revelación de Cristo, el modo de dirigirse el hombre a Dios era como Señor, no como Padre[51]. La Encarnación de Cristo fue, pues, la condición de posibilidad de nuestra filiación[52], pero la aceptación de la misma se

[46] "Homines qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 32, a. 3, ad 2.

[47] "Philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum Personarum per propria, quae sunt Paternitas, Filiatio et Processio; secundum illud Apostoli, I ad Cor. II, loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 32, a. 1, ad 1.

[48] Cf. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Pamplona, Eunsa, 1972.

[49] "Perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 33, a. 3 co. Cf. también: *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 34, n. 14; *Super Io.*, cap. 1 l. 8.

[50] "Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Galat. IV, `misit Deus spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater´", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 3, a. 5, ad 2, Cf. también: *Ib.*, I, q. 33, a. 3, ad 1; *Ib.*, I, q. 41, a. 3, co; *Ib.*, III, q. 3, a. 8, co; *Ib.*, III, q. 23, a. 2, ad 3; *Ib.*, III, q. 23, a. 4, co; *Ib.*, III, q. 24, a. 3, co; *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 4, n. 14; *Super Rom.*, cap. 8, lec. 3; *Super Rom.*, cap. 1, lec. 3. Con las mismas palabras lo expone un texto de un desconocido autor medieval: "Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis", *De humanitate Christi*, a. 2. Cf. asimismo: JUAN PABLO II, *Redentor hominis*, n. 18 y *Redentoris missio*, n. 11.

[51] "Post hoc est quidem aliquem cognoscere Deum, non autem cognoscere Patrem. Infinitis ergo orationibus editis in lege non invenimus aliquem orando dicentem Deum Patrem: tamen orant eum tamquam Deum et Dominum: ne praevenirent gratiam per Iesum toti mundo effusam, vocantem cunctos ad filiationem, iuxta illud: narrabo nomen tuum fratribus meis. Sequitur haec verba locutus est Iesus in gazophylacio, docens in templo", TOMÁS DE AQUINO, *Catena in Io.*, cap. 8, lec. 4.

[52] Cf. L. T. SOMME, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par adoption dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, 49, Paris, J. Vrin, 1997.

debe al Padre y la realización de ella en cada persona humana se atribuye a la iniciativa del Espíritu Santo[53].

Por lo demás, la *adopción*, como la filiación, mira al *acto de ser* personal[54], no a la *esencia* o a la *naturaleza* humanas[55]. Si bien cada persona humana es una *novedad* distinta, y por eso carece de sentido querer ser otra persona, o intentar imitar en eso a los demás; en cambio, la adopción filial nos hace semejantes a la filiación natural del Hijo único de Dios[56], porque, según el modo de decir de Meister Eckhart, el Hijo mantiene las demás diferencias en Él. Es sencillamente por esa razón por la que el cristiano debe parecerse a Cristo.

Para Tomás de Aquino la generación puede verse desde dos puntos de vista, desde la paternidad o desde la filiación[57]. Desde luego, eso es atribuible a las Personas divinas. No obstante, es claro que la filiación personal humana depende exclusivamente de la *paternidad* divina, no de los hombres[58]. En efecto, "ésta no la constituyo, porque un hijo no puede constituirse a sí mismo como hijo, ya que si es hijo, es constituido por su padre"[59]. La filiación divina es una llamada sobrenatu-

[53] "La filiación de la adopción divina nace en los hombres sobre la base del misterio de la Encarnación, o sea, gracias a Cristo, el eterno Hijo. Pero el nacimiento, o el nacer de nuevo, tiene lugar cuando Dios Padre «ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo». Entonces, realmente «recibimos un Espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: «¡Abbá, Padre!». Por tanto, aquella filiación divina, insertada en el alma humana con la gracia santificante, es obra del Espíritu Santo", JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, nº 52. Tomás de Aquino atribuía la filiación al don de sabiduría: "conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae" *S. Theol.*, I-II, q. 69, a. 3, ad 1; "Percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit", *S. Theol.*, II-II, q. 45, a. 6 co. Cf. sobre este tema y autor: C. GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, Coleccion Teológica, 92, Pamplona, Eunsa, 1998.

[54] "Adoptio respicit personam, sicut et filiatio", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 18, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 1.

[55] "Sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 23, a. 4, ad 1.

[56] "Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Galat. IV, 'misit Deus spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater'", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 3, a. 5, ad 2. Y más adelante añade: "Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae... Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto", *Ib.*, III, q. 23, a. 2, ad 3; "Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis", *Ib.*, III, q. 23, a. 4, co.

[57] "Generatio realiter non est aliquid medium inter patrem et filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas filii, et est in filio; et cum in patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in patre, et est ipse pater", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 4, q. 1, a. 1, ad 4. Cf. asimismo: *Ib.*, lib. 1, d. 7, q. 2, a. 1, co; *Ib.*, lib. 1, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2.

[58] "Relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente vel concomitante, sicut in creatura et creatore patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio in uno est secundum rem, et in altero secundum rationem tantum", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4, d. 41, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3.

[59] L. POLO, *El yo o. c.*, 150.

ral. Tal llamada se puede denominar *vocación*[60]. Dicha vocación es un don. Dar es correlativo de *aceptar*, como la paternidad de la filiación[61]. Pero no todos los hombres la aceptan. No es, por tanto, un don *necesario* con el que todos los hombres cuenten de entrada, sino una oferta condicionada a la libre aceptación personal humana. Tampoco es un don *fijo* para quienes lo aceptan. En efecto, la *santidad* es el incremento de la aceptación de ese don. También los *sacramentos* denotan un progresivo incremento de ese don (comienza con el Bautismo[62], se incrementa en la Confirmación, se consolida en la Eucaristía...). En suma, una cosa es amar a Dios, asunto *natural* en la persona humana que lo ama, y otra muy distinta amarle como *hijo*, don *sobrenatural* en la persona humana que acepta la filiación.

La filiación divina en el hombre no está dada inicialmente, porque no es exigible por parte de la persona humana. Pero sí puede ser alcanzada, e incluso elevada. Para él es más bien una llamada desde el *futuro*. Por eso Dios gusta usar ese tiempo verbal al revelar este extremo[63]. Como es claro, la iniciativa, tanto en la donación como en la elevación, es divina. El papel personal del hijo reside en aceptar. Si la filiación es exclusivamente *sobrenatural* e incide en al *acto de ser* personal humano, propiamente no se puede hablar de filiación en el plano de la *esencia* y de la *naturaleza* humana, sino sólo por analogía[64]. Además, si nuestra filiación es *adoptiva* y no natural, no se puede decir en sentido propio que *personalmente* seamos hijos. Sólo lo es quien acepte libre y personalmente el ofrecimiento divino de la filiación divina. Con todo, es claro que es mejor ser y saberse hijo de Dios que no serlo, porque si la filiación divina eleva el ser personal, será más quien más elevado sea.

Algunas consecuencias prácticas a modo de conclusión

En primer lugar cabe preguntar ¿por qué un estudio de la filiación en *antropología*? En efecto, si es este un tema teológico, ¿por qué una investigación filosófica similar? Porque si alcanzar la filiación es descubrir la verdad más íntima del ser humano, podemos preguntar, parafraseando al Estagirita al final del proemio a su

[60] "Et hoc modo vocatur interior vocatio, de qua dicitur Rom. VIII, 30: quos vocavit, interius voluntatem instigando ad consentiendum gratiae, hos iustificavit, gratiam infundendo. Quia vero per hanc gratiam habet homo hanc potestatem conservandi se in divina filiatione, potest et aliter dici: dedit eis, idest eum recipientibus, potestatem filios Dei fieri, idest gratiam, per quam potentes sunt in divina filiatione conservari, I Io. ult. 18", TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 1, lec. 6.

[61] "Paternitas enim importat hoc quod est dare alii, filiatio vero accipere ab alio", TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 16, lec. 4.

[62] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 4, co.

[63] "Et *ero* vobis in Patrem, et vos *eritis* mihi in filios et filias", 2 Co., 6, 18.

[64] "Ergo videtur quod filiatio dicatur aequivoce. Dicendum, quod non univoce, nec aequivoce, sed analogice, sicut et alia quae dicuntur de Deo et creaturis", TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 10, q. 3, a. 1 qc. 3 expos.

Metafísica, ¿por qué no alcanzar aquello –el mayor sentido personal posible– a lo que todo hombre puede estar proporcionado? De otro modo: no es que la filiación divina *sea ya* y para todo hombre su verdad más intima, sino que *puede serlo* o lo *será* para quien la acepte. Ahora bien, es claro que en el hombre pesa más el *futuro* histórico y metahistórico que el pasado y el presente, pues el hombre es un ser de proyectos ya que él mismo es un proyecto como hombre[65]. ¿Por qué no aceptar la filiación si con ella se descubre mayor sentido personal? Es claro que no es indispensable aceptarla, pero es muy conveniente, porque la *felicidad personal* debe estar vinculada al *sentido personal*.

Por otro lado, si la creación "no es otra cosa que cierta relación a Dios con la novedad del ser"[66], la filiación no será otra cosa que cierta relación del hombre a Dios con la novedad de ser hijo. Pero como el ser hijo es asunto personal y libre, puede también no aceptar serlo. ¿Qué consecuencia práctica tiene ese rechazo? "La aceptación o no de la filiación no es algo indiferente, es una alternativa: o uno es hijo, y por tanto no se lo debe todo a sí mismo, y tiene que ser ayudado a crecer; o uno se lo debe todo a sí mismo, en cuyo caso no es hijo, sino que tiene una autonomía radical"[67]. Pero es claro que con la autonomía radical el hombre no es capaz de otorgarse de sentido completo a sí mismo, pues no tiene el sentido de su ser en su mano. Respecto de eso se puede decir que topa con un límite ontológico.

Por otra parte, si el Hijo de Dios es el Verbo, la perfecta imagen de Dios Padre, es obvio que, como perfecto, sólo cabe uno[68]. Ahora bien, si ninguno de los hijos creados es perfecto, caben multitud[69]. Pero si todos están llamados a ser hijos, todos lo están a ser hermanos[70]. No es que lo sean, sino que tienen la posibi-

[65] Tal vez lo que Tomás de Aquino afirma de la vida futura humana tras la resurrección, cabe, en cierto modo, predicarlo también del futuro temporal humano: "in resurrectione filiationem perfectissimam consequemur, secundum quod apostolus dicit: adoptionem filiorum Dei expectantes redemptionem corporis nostri. Dedit ergo potestatem filios Dei fieri, idest hanc gratiam in futura gratia consequendi", *Catena in Io.*, cap. 1, lec. 13.

[66] "Creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi", TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 3, a. 3, co..

[67] L. POLO, *Ayudar a crecer*, pro manuscripto, 11. Y añade más adelante: "la vida de quien cree que se lo debe todo a sí mismo está dominada por la *duda* de si puede alcanzar éxito, de si puede auto realizarse. Esta duda es muy frecuente en la gente que no quiere deberle nada a nadie, o que considera que la gratitud es una vergüenza. Al no querer deber nada a nadie se rechaza la gratitud, no se considera que la vida es una encomienda y que tiene mucho de regalo, de *gracia*", 13.

[68] "Cum Deus Filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur", TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 2, a. 4, s.c. 1.

[69] "Si consideremus proprietatem Filii qua genitus est, quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a Patre, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii Dei per participationem. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium", TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 1, lec. 8. Cf. también: *Super Sent.*, lib. 3, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 5.

[70] "El Evangelio de la caridad sorprendió a los paganos, pues lleva consigo la hermandad de espíritu de acuerdo con la filiación divina. Sin embargo, la caridad cristiana, que eleva la amistad, debe recoger

lidad real de llegar a serlo. Pero como la aceptación es libre, también tienen la posibilidad de no serlo, o de olvidarse de que lo son. Si no lo son, o se olvidan, pueden dar lugar a generaciones masificadas, despersonalizadas, sin rumbo, etc. Es claro que la falta de fraternidad atenta contra la filiación. El signo de la verdadera fraternidad es el *amor personal*[71]; pero se trata de un amor *con obras*, pues, como reza el refrán castizo, "obras son amores y no buenas razones". En efecto, si en la criatura primero es aceptar que dar, la primera de las obras no consiste en dar, sino en escuchar y comprender a los demás[72], y no sólo a los que nos quieren[73]. Además, si esa amistad supone la filiación, se quiere a alguien como tal o cual hijo de Dios irrepetible, no como a uno más o menos bueno en sí o para mí.

Por suerte, Dios no se olvida de su paternidad respecto de nosotros[74]. Si la filiación toca –sobrenaturalmente–, al *acto de ser* personal humano, y éste es incesante, la filiación divina puede ser una unión permanente con Dios. Por eso, "ningún hombre está autorizado a... comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal"[75]. Por su parte, de entre los hijos será mejor hijo quien mejor cumpla la idea que Dios Padre tiene de él, es decir, quien durante la presente situación se acerque más al proyecto de tal hijo que Dios tiene eternamente de él. Pero como tal idea de hijo tiene como modelo al Hijo, será mejor hijo quien más se parezca al Hijo.

Obviamente, si se acepta que la raíz en el *acto de ser* del hombre está configurada para ser irrepetiblemente filial, deberán estarlo asimismo las manifestaciones en la *esencia* y *naturaleza* humanas: las familiares, éticas, lingüísticas, laborales, etc.[76], y es claro que éstas –con la filiación– cambian de signo la vida práctica humana. Por ejemplo, con la filiación divina se vive con más gratitud hacia el padre y la madre en la *familia* y, a su vez, la familia es el mejor ámbito para descu-

también las características que le son propias", POLO, L., "La amistad en Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, 32 (1999), 2, 482. Cf. F. CHOMALI, *La misericordia de Dios: la filiación divina y fraternidad humana en el magisterio de Juan Pablo II*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1994.

[71] "Signum ergo speciale divinae filiationis est dilectio", TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5.

[72] "Effectus dilectionis alicuius est quod diligens libenter audit verba dilecti", TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5.

[73] "Huius autem dignitatis signum est, si diligis inimicum: Matth. V, 44-45: diligite inimicos vestros, ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est. Si enim diligis amicum, non est hoc signum filiationis divinae", TOMÁS DE AQUINO, *De Decem Praeceptis*, a. 2 co.

[74] "Si Dios se olvidara de mí, estaría suelto y tendría que buscar con mis propios medios, tendría que entregarme a la capacidad realizante de mí mismo; pero eso es idolatría. El yo no es voluntad, sino raíz respecto de la voluntad; y es raíz respecto de la voluntad porque es *hijo*", L. POLO, *El yo*, *o. c.*, 150.

[75] L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, *o. c.*, 192. Cf. también: Cf. A. POLAINO, "El hombre como padre", en J. CRUZ, (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 1995, 295-316.

[76] "La filiación tiene un sentido trascendental... y un sentido moral, en tanto que el comportamiento filial es de orden esencial", L. POLO, *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, ²2003, 228.

brir la filiación divina sobrenatural de los hijos, porque las relaciones familiares son libres y se quiere a cada uno por ser quien es[77].

Por otra parte, el *trabajo* humano adquiere un nuevo sentido con la filiación sobrenatural, pues lejos entenderse como algo oneroso, como un medio para autorrealizarse, etc., pasa a tener el sentido de un *encargo* divino, y no en general, sino el que Dios pide a cada uno como hijo distinto que es.

La *educación*, por poner otro ejemplo, no es indiferente a si se acepta o no la filiación divina, pues "si el hombre se lo debiera todo a sí mismo, la educación carecería de sentido"[78]. Y, en general, depende de dicha filiación el modo confiado de vivir en esta vida, porque el hijo sabe que tras ella le espera el Padre[79]. Es claro que la *alegría* es el sentimiento profundo que acompaña a ese modo de vida, y no es menos manifiesto que esta forma de vida no puede ser ajena a la *antropología*, si es que el hombre se debe describir en orden a la *felicidad*. Aunque sólo fuera por ello, era pertinente encarar en esta disciplina un estudio similar.

En definitiva, si se acepta que el ser personal humano es filial, eso significa que nace de Dios, y que, como su *acto de ser* es insistente, renace constantemente, porque su origen paterno, Dios, es eterno. El nacer y renacer no son *a natura*, sino *sobre* ella. Además, son susceptibles de incremento, pues la elevación filial en esta vida no es la definitiva[80].

[77] Téngase en cuenta que antaño los hijos eran denominados "liberi". En este sentido, enseña Tomás de Aquino, que "liberi secundum spiritum eo modo habent libertatem quo filiationem per conformitatem ad Christum, qui est primogenitus in multis fratribus, Rom. VIII, 29. Inquantum conformes primogenito liberi sunt", *Super Mt.*, cap. 17, lec. 2; "non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, etc. Alia ex amore, quae consequitur filiationem Dei. Et ratio huius distinctionis est, quia liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius", *Super Tit.*, cap. 1, lec. 1.

[78] L. POLO, *Ayudar a crecer*, pro manuscripto, 11. Y a continuación señala: "ser hijo es estar asistido desde la propia radicalidad personal por la paternidad. Ser hijo es nacer y, en último término, seguir naciendo, no dejar de ser hijo nunca. De manera que ese crecimiento, que es característico del que nace prematuramente, es asistido. La forma de asistencia, de paternidad aplicada al crecimiento, es precisamente la *educación*, la ayuda a crecer. Ser hijo significa que uno necesita ser ayudado, educado", 13.

[79] "Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud Rom. VIII, 30: 'quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii sui'. Sicut igitur homo Christus praedestinatus non est propter merita praecedentia, sed ex sola gratia, ut sit filius Dei naturalis, ita et nos ex sola gratia, non ex meritis, praedestinamur ut simus filii adoptivi", TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, cap. 1, lec. 3.

[80] "Quod quidem fit dupliciter, primo quidem, per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quae est conformitas perfecta; secundum illud I Ioan. III, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est", TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, q. 45, a. 4, co. Cf. asimismo: *Ib.*, I-II, q. 69, a. 4, co; *Super Rom.*, cap. 8, lec. 4.

CLAVES DE LA MISIÓN *(AD GENTES)* PARA NUESTRO MOMENTO ACTUAL. EN TORNO A FRANCISCO JAVIER[1]

MIGUEL ÁNGEL ARAGÓN MORENO
IEME

RESUMEN

En la celebración del V centenario de san Francisco Javier, patrón de las misiones y del IEME, el autor nos propone una reflexión a partir de la experiencia de Francisco Javier. En primer lugar, ¿qué acciones y actitudes hemos de tener en la actividad pastoral misionera? En segundo lugar, la misión eclesial nos plantea cuestiones directas como: ¿hasta qué punto nuestra pastoral es una pastoral misionera? ¿Verdaderamente estamos "realizados" con lo que llevamos entre manos? Si Cristo y su mensaje es mi vida, ¿con qué entusiasmo intento ser transmisor de los valores del Evangelio a mi alrededor?
Palabras clave: San Francisco Javier, IEME, Misión, Pastoral.

SUMMARY

Celebrating the fifth centenary pf the death of Francisco Javier, patron saint of missions and the IEME, the author proposes that we reflect on Francisco Javier's experience. Firstly, we have to as ourselves what actions and attitudes we should show towards pastoral, missionary activity. Secondly, the ecclesiastical mission raises some direct questions; to what extent is our pastoral function that of a missionary one? Are we really fulfilled with what we do? If Jesuschrist and his message is my life, how enthusiastically am I trying to communicate the principles of the Gospel to all the people around me?
Key words: St. Francisco Javier, IEME, Mission, Pastoral activity

[1] *Lección Inaugural* de la Apertura de curso 2005-2006 del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de Cáceres del Seminario Diocesano de Cáceres, el 3 de octubre de 2006.

En primer lugar mi agradecimiento por invitarme a este encuentro que marca oficialmente la inauguración del curso en el Seminario y en esta Diócesis de Coria-Cáceres. Es una oportunidad para pedirle al Señor que aumente la fe y el espíritu misionero en todos los miembros esta Iglesia local.

El tema sobre el que vamos a reflexionar hoy, propuesto por la Diócesis a través conjuntamente del Delegado de Misiones y del Rector del Seminario Mayor es: "Claves de la misión (*ad Gentes*) para nuestro momento actual". Teniendo de fondo la figura de S. Francisco Javier, en vísperas del V centenario de su nacimiento, que se cumplirá el 7 de abril de 2006 (Era el Martes Santo del año 1506).

Por añadir algo a mi presentación, diré que soy *sacerdote diocesano* de Cuenca. De mis 19 años ordenado presbítero, 13 los he empleado en caminar con el pueblo japonés. Pertenezco al IEME, (grupo de sacerdotes diocesanos españoles que se asocian entre sí para dedicarse a la actividad misionera de la Iglesia). Hemos cumplido este año 85 años de existencia. Nuestra aventura se ponía en marcha precisamente el 3 de diciembre de 1920, festividad de San Francisco Javier, patrono de las misiones, a quien tenemos también nosotros como patrón.

En la actualidad en el IEME somos 182 misioneros, pertenecientes a 47 diócesis españolas, de los cuales 15 estamos trabajando en Japón, tierra misionada por Francisco Javier.

Al leer las 137 cartas y documentos que Javier escribió desde que llegó a Asia, nos damos cuenta de que el Asia de su tiempo no es el Asia de hoy. Por ejemplo, el Japón de los daimyos, de los señores feudales, de los samurais que él encontró, ya no existe hoy. Además al tiempo de su partida él conocía poco de Asia, no había información, ni libros, ni radio ni televisión. Conocía bien poco de esos pueblos, de las culturas y religiones milenarias con las que se iba a encontrar. Pero se lanzó a la aventura con gran celo por la propagación de la fe, recorriendo distancias inmensas, entre miles de dificultades culturales y lingüísticas, abriendo nuevas vías a la evangelización de los pueblos.

Este solo hecho nos invita a nosotros cristianos del S.XXI, que como Javier, también respondimos positivamente un día a esa pregunta de Jesús: "*¿De qué te sirve ganar todo el mundo si al final pierdes tu alma?*", y empezamos la tarea de hacer presente en el mundo el Reino de Dios, a hacer una rápida revisión. Nosotros tenemos más conocimientos, tenemos la oportunidad de participar en cursos de preparación misionera antes de partir (condición casi imprescindible hoy en día)... pero no sé si podemos atrevernos o podemos decir que conocemos realmente el misterioso Asia; y si nos mueve esa urgencia evangelizadora que nos lleva a preocuparnos por ir al encuentro de los hombres, nuestros hermanos, los de dentro de la Iglesia y también los que están fuera, aunque no entren nunca. De hecho, la primera experiencia de encuentro con una nueva cultura siempre lleva consigo un

shock cultural. Llegamos con deseos de aprender y de entrar en verdadero diálogo en continuación de la misión de Cristo, pero nos cuesta despojarnos de nuestros viejos esquemas. Somos hijos de nuestro tiempo y es obvio que estamos marcados por nuestra cultura, por nuestros esquemas de pensamiento, por nuestros métodos...

Francisco Javier pertenece a una época en que el método misionero que domina se verbaliza en "enseñar, bautizar, salvar...","conquistar almas para Cristo". Ello incluía la idea de que fuera de la Iglesia no hay salvación. La Evangelización era necesaria porque sin el bautismo no había salvación. Y llevaba consigo la descalificación global de las religiones que se van encontrando en su camino. En la mentalidad de esa época apenas tiene cabida la idea del Vaticano II, de la presencia de semillas que el Espíritu de Dios haya podido sembrar en esas religiones y en tantos pueblos. Esa visión es la que se refleja en multitud de pasajes de sus cartas. El P. Peter-Hans Kolvenbach, prefecto general de los Jesuitas, en el artículo "Francis Xavier and the Asian Jesuits", evocando la figura de Javier escribe: que "*por su total dedicación, Javier es un modelo, pero no por la motivación que hay detrás. En este punto Javier presenta la imagen inversa de lo que queremos ser hoy en Asia: no destructores de altares sino integradores de los valores nativos en la Buena Nueva*".

En realidad, el diálogo con personas de otras culturas y con fieles de otras religiones nos pone frente al problema de la salvación. Pero si nos paramos a pensar seriamente ¿cómo vamos a decirles a personas con una tradición religiosa ancestral que el único camino de salvación es la Iglesia, nuestra Iglesia, sin parecer proselitistas? Nadie creo que se imagine a la Madre Teresa de Calcuta acogiendo sólo a los cristianos que sufren, sino que acogía a todo hombre que sufre, sin preguntarle qué religión profesa. La solución se encuentra en una escucha humilde de lo que nos dice el Espíritu sobre la misión de Cristo y la salvación del género humano. *Gaudium et Spes*, 22 nos dice: "*el Espíritu Santo ofrece a todos, en la forma que solo Dios conoce, la posibilidad de que se asocien al misterio pascual*". El Concilio Vaticano II y todos los domumentos de la Iglesia al respecto, nos dicen claramente que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de la salvación.

Así y todo –es una apreciación personal–, pero creo que lo decimos teóricamente. En la práctica estamos deseando de que vengan a nosotros. "Que vengan..." Y necesitamos adoptar una postura de diálogo auténtico, no de diálogo estratégico.

En la forma de trabajar de Javier encontramos rasgos evangélicos y creativos que rompen las formas tradicionales de su época y que pueden inspirarnos a nosotros hoy en nuestra búsqueda de un estilo de misión, adecuada para nuestro tiempo. Encontramos en sus cartas un cambio progresivo. Si ante las religiones que encuentra en la India y en Indonesia se muestra agresivo, cuando se encuentra

con las religiones del Japón muestra gran interés en escuchar, en aprender y entender bien la vida y las doctrinas de los bonzos budistas. Aunque no le falta el espíritu crítico hacia los que se predican a sí mismos. Por ejemplo: En carta del 29 de enero de 1552 escribe: "*Estos bonzos predican al pueblo de sí mismos que son santos, porque guardan los 5 mandamientos (= no matar, no hurtar, no fornicar, no mentir y no beber vino); y más predican, que los pobres no tienen ningún remedio, para salir del infierno, por cuanto no tienen limosna para dar a los bonzos. Predican que las personas que a los bonzos en esta vida dieren mucho dinero, que allá en el otro mundo por uno les darán diez, y en la misma moneda de dinero. Ellos nunca hacen limosna, mas quieren que todos se las hagan a ellos. Tienen modos y maneras para sacar dinero de las gentes, los cuales dejo de escribir, por evitar prolijidad*".

Quizá este es también uno de nuestros grandes pecados. No nos falta de nada. No somos pobres ni siquiera nos queremos hacer pobres por el Reino. Nunca como ahora hemos tenido las iglesias tan llenas de cosas, de ordenadores, de programaciones... pero al mismo tan vacías de gente, entre otras cosas porque no damos credibilidad, no somos pobres ni desprendidos y nos mostramos muchas veces como Iglesia poderosa y autoritaria. No nos vaya a pasar lo que Javier comentaba acerca de los bonzos de su tiempo. Lo exclusivamente utilitario y material no es testimonio.

Todo *el afán de Francisco Javier es proclamar a Cristo*, pero sabe hacerlo también, *desde el silencio y desde la impotencia*. "*Agora... nosotros por no entender la lengua, nos callamos; y agora nos cumple ser como niños...*" Sabe *aceptar los fracasos* que experimenta en su apostolado. Sobre Kagoshima, donde primero desembarcó Javier en Japón, tierra natal de Paulo, uno de los tres primeros conversos nipones que encontró ya en Malaca y que fue intérprete de Javier, cuenta: "*se hicieron cerca de cien cristianos...y enseguida los bonzos dijeron al señor de la tierra que si él consintiese que sus vasallos tomasen la ley de Dios, que se perdería la tierra, y quedarían sus pagodas destruidas... Que mandase que, so pena de muerte, ninguno se hiciese cristiano; y así lo mandó el señor... Visto que el señor de la tierra no era contento nos fuimos para otra tierra, Hirado, y después Yamaguchi, aquí: "unos mostraban contentamiento en oír la Palabra de Dios, otros hacían burla de ella... por las calles, los niños y otra gente nos perseguía, haciendo escarnio de nosotros, diciendo: "Estos son los que dicen que hemos de adorar a Dios para salvarnos, y que ningún otro nos puede salvar". "Determinamos, visto el poco fruto que se hacía, de ir a la ciudad más principal de todo Japón para hablar con el rey, para pedirle licencia para en su reino predicar la ley de Dios. Pasamos muchos peligros en el camino al final no pudimos hablar con él. Hallamos que la tierra no estaba en disposición". De regreso a Yamaguchi, "comenzaron a hacerse algunos cristianos; y los primeros que se hicieron, fueron*

aquellos que (al principio) más enemigos nuestros se mostraron". (Cochín 29 de enero de 1552).

Todo este itinerario de la misión de Javier, nos muestra actitudes a tener también nosotros en cuenta en nuestra Pastoral. *La confianza y la perseverancia* a pesar del sentimiento de impotencia, del silencio, de la incomprensión, de la persecución... Dificultades que experimentamos nosotros también hoy y valores de perseverancia y de confianza, que son siempre aplicables a nuestra situación.

Otro rasgo en el estilo misionero de Javier es su esfuerzo por entrar en contacto personal con la gente, el encuentro de corazón a corazón, su interés en hablar y hacerse entender en su lengua. Su empeño de "inculturación", cuando esta palabra todavía no existía. Ve la necesidad de que el mensaje evangélico llegue a la gente en su propia lengua, y para ello, tiene buen cuidado en escoger los mejores intérpretes.

Da importancia también a priorizar por encima de *todo el amor compasivo a los más pequeños, el servicio a los enfermos y a los pobres*. Se posiciona a su favor, con ellos disfruta, se le cansan los brazos de bautizarlos, en su defensa levanta la voz denunciando abusos e injusticias y defendiendo sus derechos. Este aspecto de Javier es válido también para hoy: debemos amar a los pobres, proclamar la justicia y denunciar las injusticias, porque "*si el cristiano no sirve a los pobres el Evangelio no es proclamado*". Este es uno de los aspectos que está dando hoy día más credibilidad a la presencia de la Iglesia católica en Japón –todavía vista como extranjera–, y en el mundo.

Pero Javier nos enseña a no separar nuestro compromiso con los pobres de su fuente original: *la fe en Jesús*. Todo su incansable celo misionero, su compromiso con los pobres, su valentía y coraje, los remite a una fuente: su amor a Cristo, su voluntad de seguirle, su confianza en Dios.

Necesitamos la fe y el coraje de Javier para continuar la tarea de construcción del Reino, junto con personas procedentes de otras tradiciones, en un diálogo de vida y de respeto. Tenemos una fuerte tendencia a poner montones de pretextos para no hacer nada. Escuchamos enseguida: "*No somos capaces, no tenemos gente, es difícil aprender otro idioma... a un país tan lejano no voy ni en sueños... no sé qué hacer con los inmigrantes que han llegado a mi barrio, no entiendo a los jóvenes...*" Es la excusa bíblica: "*Mira que no sé hablar, que soy un niño". Y el Señor responde: "no digas que eres un muchacho: que a donde yo te envíe, irás; lo que yo te mande, lo dirás. No les tengas miedo, que yo estoy contigo... yo te envío para arrancar y destruir... para edificar y plantar*". (Jr 1, 4-10).

La figura de Francisco Javier en este V Centnerario de su nacimiento, puede ser una invitación, *en primer lugar*, para no olvidarnos de mirar a Asia. El Continente más poblado del mundo. De los 6.000 millones de habitantes del mundo el

60% vive en Asia. Y a pesar de haber nacido Cristo en Asia, es el Continente que menos conoce a Cristo y que menos conoce su mensaje. Asia nos puede aportar mucho más de lo que pensamos. Su colorido, su diversidad, su sonrisa nos aporta alegría. Podemos aprender de su espíritu de transcendencia, de su experiencia religiosa milenaria, de su experiencia de diálogo con los pobres, con las culturas y con las religiones... Y nuestros Obispos, presbiterios y comunidades podrían ser más generosos a la hora de compartir con otras Iglesias, desde nuestras pobrezas, no tanto lo que nos sobra, sino también de lo que consideramos necesario para nuestras propias diócesis, a nivel material y en especial de personal.

Y *en segundo lugar*, la figura de Javier, es invitación también para mirarnos a nosotros mismos, a nuestra diócesis, y a nuestros métodos pastorales. Y preguntarnos y reflexionar ¿hasta qué punto nuestra pastoral es una pastoral misionera? ¿Verdaderamente estamos "realizados" con lo que llevamos entre manos? Si Cristo y su mensaje es mi vida, ¿con qué entusiasmo intento ser transmisor de los valores del Evangelio a mi alrededor?

Constatamos la realidad de que nuestra actividad pastoral está dirigida fundamentalmente hacia el interior, a los ya bautizados. Es lo que ocupa la mayor parte de nuestras energías y los medios que empleamos. La toma de conciencia está cambiando algo, debido a la presencia creciente de inmigrantes entre nosotros, pero lo que está por ver es si nuestra actitud como cristianos cambia de forma tal que seamos misioneros en nuestra vida de cada día: en la familia, en el trabajo, en la calle, en los colegios, en el deporte... Los sacerdotes y religiosos y también los laicos, nos dedicamos primordialmente a las comunidades ya cristianas... apenas tenemos contacto con los no cristianos. Es una constatación. Al menos, ¿no podríamos aprovechar todo ese potencial del laicado y enviarlos con plenas potestades para que sean misioneros en medio de nuestra sociedad? Contamos con un laicado adulto. En lo que se refiere al tema económico,casi todas las entradas financieras de nuestras comunidades cristianas van destinadas a nuestro propio beneficio, a nuestro propio mantenimiento, a nuestros proyectos cristianos con los pobres, a nuestros proyectos misioneros... Por poner un ejemplo, ¿se nos ocurriría apoyar un proyecto budista o la construcción de una mezquita?...

No es nada nuevo pero me parece oportuno insistir en que en nuestros barrios, en nuestras parroquias es necesaria una nueva evangelización, pero también una primera evangelización.Tenemos que seguir trabajando con ilusión involucrando a todos nuestros cristianos, a todos los que vienen a nuestras Eucaristías, formarlos, alimentarlos y enviarlos, para que con espíritu de diálogo y de respeto, sean testigos del Evangelio en la sociedad actual, no solo con palabras sino con obras. En carta del 5-11-1549 Javier escribe que las obras son mejor testimonio que las palabras. "Los misioneros dan testimonio mejor con su vida y con su trabajo que con sus palabras". El cuerpo es único, pero dispone de muchos miembros, cada uno

con una misión que cumplir para beneficio de todos (1ªCo 12, 4-9). Y hacerlo sin angustiarnos por los frutos, por los números, sino porque la esencia de la Iglesia está ahí. Existimos porque existe una Misión que se nos ha confiado.

La Misión es salir de uno mismo con alegría. Hablando el lenguaje de hoy. A los niños hablarles en su lenguaje, caminar y divertirse con los jóvenes y transmitirles los valores del Evangelio también en lenguaje juvenil, con los adultos ser adultos... El "*Hacerse todo a todos*" de S. Pablo para que algunos se sientan tocados por el amor de Dios. Para que otros tengan mejor vida.

La experiencia de otras Iglesias nos puede ayudar... El encuentro con las culturas de tantos hermanos nuestros cristianos, que están llegando de países evangelizados por nuestros misioneros. ¿Dónde hemos dejado el espíritu de hospitalidad, de acogida, de apoyo, al inmigrante, al refugiado, al maltratado en el camino de la vida?... Trabajar por su integración no solo en esta sociedad, realidad nueva para ellos, sino por su integración dentro de la Iglesia. Muchos de estos fieles han sido catequistas, ministros de la Palabra o de la Eucaristía en sus comunidades de procedencia. ¿Por qué no aprovechamos esta fuerza evangelizadora? ¿Qué miedo tenemos a formarlos y a que ejerzan ministerios en nuestras liturgias y en nuestros planes pastorales, por qué tememos invitarlos a formar parte de nuestros consejos parroquiales, miembros activos de toda la vida de la Comunidad...?

Concluyendo. ¿Qué nos aporta la figura de Francisco Javier?

La personalidad de Francisco Javier, su bravura, su ardor y entrega a la misión son estímulos permanentes para que nosotros vivamos en *fidelidad a la vocación* a la que Dios nos llama a cada uno. Su corage nos anima a nosotros tambien a ser *testigos del Evangelio* en este tiempo en el que tenemos que superar y asumir, no en tierra extraña sino en nuestra propia tierra, tantas dificultades y rechazos. Nos transmite *entusiamo*, agiliza nuestro ingenio para ir abriendo caminos con iniciativas nuevas.

Es ejemplo en su *caminata con los pobres*. Es tambien ejemplo en su *confianza incondicional en Dios, en su fe* viva en el Señor de la Cruz, en su *valentía y coraje* para dar a conocer su mensaje.

Es ejemplo también en su *espíritu de oración*. La acción misionera requiere la oración, el sacrificio, el amor preferencial por los que sufren...

Sin desanimarnos por los fracasos. No hemos entregado nuestra vida esperando privilegios... La aparente frustracción de la cruz...fue redención. Creo que es bueno incluso tener *la experiencia de kénosis*, de la humildad, de la fragilidad, de la pequeñez, como el grano de mostaza... Capaces de considerarnos dichosos con nuestro vaso de agua dado en el nombre de Jesús. El servicio por pequeño que sea, si es auténtico, es Redentor.

Por eso, como dice el Cardenal Rodríguez Maradiaga, Obispo de Honduras, "*la misión se funda en* la pobreza *y es llevada a cabo por hombres y mujeres que no tienen otros recursos para el anuncio del Evangelio que un corazón sincero, lleno de fe y esperanza,* manos generosas para compartir y pies presurosos para transmitir *con urgencia la Palabra del Señor, verdadero don de Dios para todos los pueblos*".

En resumen: La figura de Francisco Javier, espíritu aventurero, que va a un mundo desconocido, que entusiama, nos tiene que ayudar a abrir los horizontes de nuestra fe y de nuestra pastoral, los horizontes de la misión, una misión abierta al diálogo con los pobres, con las culturas y con las religiones. Hoy día el entusiasmo de la misión, la audacia, creo que tiene que estar puesto en la fe en Dios vivo, la fe en la oscuridad, sin saber bien el camino; sin dogmatismos, tampoco a nivel espiritual, descubriendo la verdad en el otro y junto al otro, y ello no implica perder nada de nuestra identidad. Es una aventura espiritual y ahí, puede estar el aliciente de la misión que entusiame hoy. Salir de nuestro lugar espiritual. Somos portadores de un camino, no poseedores de la verdad absoluta. Si Dios es infinito, no lo podemos meter solamente en nuestros pobres parámetros católicos. Junto con otras personas, somos todos buscadores. Ahí es por donde puede ir el diálogo auténtico. Y creo que por ahí se está iniciando ya ese "nuevo paradigma de la misión" del que hablan los misionólogos (= ese nuevo marco de referencia, ese nuevo modelo...teológico y misionero).

En vísperas del Año Jubilar Javeriano, que da comienzo el próximo día 3 de diciembre, con esta aportación quisiera desear que este espíritu de Francisco Javier vaya tomando cuerpo en todos los miembros de la Iglesia de Coria-Cáceres; y que durante este Curso el Espíritu del Señor les inspire, les haga profundizar en la fe y les conceda un corazón misionero.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 227-235

UN RECORRIDO POR LA EXPOSICIÓN "VERUM CORPUS". REFLEXIONES Y CONSIDERACIONES

JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO
Instituto Teológico de Cáceres
Coordinador de la Exposición

RESUMEN

Con motivo del Año Eucarístico Internacional la diócesis de Coria-Cáceres organizó una exposición titulada *Verum Corpus*. El autor nos propone un recorrido a través de la reflexión que animó dicha exposición en torno a las salas y estancias que la configuraron: "Verdadero Cuerpo", "Verdadera Sangre", "Tomad y comed. Esto es mi cuerpo, tomad y bebed, esta es mi sangre", "Haced esto en memoria mía" y como eje transversal el mandato de Jesús a sus apóstoles, antes de su Ascensión a los Cielos: "Esto os mando: que os améis unos a otros como yo os he amado".

Palabras clave: Año Eucarístico Internacional, Arte religioso, Eucaristía.

SUMMARY

Due to the International Eucharistic Year, Coria-Cáceres diocese organised an exhibition under the name of "*Verum Corpus*". The author proposes that we reflect on the reason why this exhibition was encouraged. In the same way, he suggests that we have a look around the rooms where it was held; "True Body", "True Blood", "Take and eat, this is my body. Take and drink, this is my blood", "Do this in my memory". Moreover, as the central issue on this matter, a quotation made by Jesus can be added: "My command is this: love each other as I have loved you". These words were pronounced before the Ascension.

Key words: International Eucharistic Year, Art related to religion, Eucharist.

La Exposición eucarística a la que hacemos mención[1] en esta breve reflexión se celebró en Cáceres con motivo del Año Eucarístico Internacional, abierto por el Papa Juan Pablo II en octubre de 2004, de gran fecundidad en la vida de la Iglesia desde la Carta Encíclica *Ecclesia de Eucaristía* hasta la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el tema *La Eucaristía: fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia*. Reproducimos a continuación unas consideraciones para la visita de dicha Exposición que pueden ser de ayuda para comprender la modesta, pero, a su vez, sentida y rica aportación del Obispado de Coria-Cáceres a la celebración de la Iglesia[2].

1. Introducción

La Exposición de arte religioso a la que hacemos referencia se celebró en la Iglesia de la Preciosa Sangre, en el corazón de la ciudad monumental, patrimonio de la Humanidad, organizada por el Obispado de Coria-Cáceres y el Cabildo Catedral. Participaron en la exposición un buen número de parroquias, conventos, cofradías y seminario de la diócesis de Coria-Cáceres, con una presencia cualificada de la diócesis hermana de Plasencia. No faltaron tampoco algunas piezas cedidas por Instituciones civiles y por particulares.

Esta exposición se presentó al público, al concluir el Año de la Eucaristía y en el mes en que una representación de los obispos de la Iglesia Católica se reunieron en Roma para reflexionar y estudiar cuestiones de interés sobre la Eucaristía, sacramento central de la vida del cristiano. No falta una referencia muy importante a la Virgen María en este Año también, para los católicos, de la Inmaculada. Bastantes diócesis han preparado preciosas exposiciones sobre la Virgen. En este momento aún se puede visitar la organizada por la Conferencia Episcopal en la Catedral de la Almudena de Madrid y en meses pasados el Arzobispado de Mérida-Badajoz expuso lo mejor de su arte mariano en el claustro de la Catedral de Badajoz.

En cuanto al título, "VERUM CORPUS" reproducen las primeras palabras de una oración muy antigua de la Iglesia católica. Así dice traducida del latín la oración: *¡Salve, verdadero cuerpo nacido de María la Virgen que, en verdad, padeció y fue inmolado en la Cruz para salvar al hombre; su costado atravesado vertió*

[1] La exposición "*Verum Corpus*" tuvo lugar en la Iglesia de la Preciosa Sangre de Cáceres del 1 de octubre al 1 de noviembre de 2005. Organizada por el Obispado de Coria-Cáceres, Delegación Diocesana de Patrimonio y Cabildo Catedral de Coria-Cáceres.

[2] Lo que aquí reproducimos tiene como base, aunque modificada en J. A. Fuentes, "VIII. Apéndices. Un recorrido por la Exposición «VERUM CORPUS». Reflexiones y consideraciones", en S. Garzón, *Unidad Didáctica sobre la Exposición Verum Corpus, en el Año de la Eucaristía*, Cáceres, Obispado de Coria-Cáceres, 2005, 55-64.

agua y sangre. ¡Haz que te gustemos en el trance de la muerte! ¡Oh Jesús dulce, Oh Jesús piadoso! ¡Oh Jesús, hijo de María!

2. El orden y el contenido de la Exposición[3]

En orden a comentar y realizar una lectura expositiva de dicha Exposición, proponemos un recorrido a través de los capítulos en los que se vertebró, a saber, cinco capítulos muy relacionados entre sí. A través de los podemos ir entreviendo el rico patrimonio religioso presente en nuestras tierras.

2.1. El capítulo primero

Se titula *Verdadero Cuerpo* y nos presenta a Jesucristo, nacido de la Virgen María. Trata de resaltar la humanidad del Señor: "Hecho uno de nosotros, menos en el pecado". Igual a nosotros en la "carne", en los lazos y ceremonias familiares, en su "casa" que plantó entre nosotros, para quedarse ya siempre. Fue uno de los nuestros. Vivió un momento histórico concreto bien documentado. El arte nos ha sabido plasmar las escenas más cotidianas y familiares de su paso por la tierra. Un ser humano presentado siempre por su madre como para provocar nuestro encuentro con Él. Quién le ve a Él ve al Padre en sus palabras de vida, en sus gestos de misericordia, en sus silencios tan comunicativos.

En este capítulo se presentaron los abuelos de Jesús, Joaquín y Ana y un cuadro que nos representa los Desposorios de la Virgen con San José. Una colección de cobres de la Catedral de Coria recorre los momentos más importantes de la vida de Jesús y de María. Fíjate en la colección de Vírgenes con el Niño de las parroquias de Cilleros, San Martín de Trevejo, San Pedro de Garrovillas, Santiago de Cáceres, Casar de Cáceres, Alcántara, Arroyomolinos... o el lienzo de la Adoración de los pastores del pintor Sebastián Muñoz del Palacio episcopal de Cáceres. La colección de "Niños Jesús" de Acebo, Convento de la Madre de Dios de Coria, parroquia de San Mateo de Cáceres o Convento de San Pablo de Cáceres, dan un encanto especial a este primer capítulo, salpicado de detalles curiosos como los que nos muestran las arquetas de la Catedral de Coria. La Sagrada Familia con San Juanito, del Palacio Episcopal de Plasencia es de una belleza y delicadeza que cautivan. Lo mismo podríamos decir de la tabla del Bautismo de Jesús de Gaspar Gallego de Arroyo de la Luz, la Transfiguración de Luis de Morales de Alcántara o las Bodas de Caná, donde Jesús realiza el primer milagro, de la escuela de Gerard David, del museo de la Catedral de Plasencia.

[3] Una lectura teológica de los distintos capítulos aparece en el artículo de Florentino Muñoz que aparece en este número de la revista.

2.2. *El capítulo segundo*

Este capítulo titulado *Verdadera Sangre* profundiza en la Pasión y Muerte de Jesucristo. Profundizar es intentar ver más allá de la belleza artística de los Cristos crucificados y de los materiales nobilísimos de las Cruces procesionales: belleza artística y material noble quieren ayudarnos a evocar la entrega y el amor de un Dios que libremente se deja colgar de un madero para contemplar una historia de amor con nosotros, salvándonos del mal y del pecado.

Por eso, el creyente, ante el Cristo muerto, no se sitúa como simple espectador o turista, sino con un sumo interés. Él está ahí por ti y para ti. Por eso también la Cruz, que era signo de maldición, se convirtió para nosotros en bendición y gracia. Cuando hacemos la señal de la cruz estamos invocando a las tres divinas personas sobre nosotros.

Contempla con esta actitud interior el Cristo Negro de la Concatedral de Cáceres, el Cristo del Humilladero de Gata, el Cristo yacente del Robledillo de Gata, el Cristo de la Indulgencias de Santiago de Cáceres o de la Victoria de la parroquia de San Esteban de Plasencia.

Las cruces procesionales, que vemos desfilar en las procesiones de nuestras parroquias, llenaban de luz esta sala: las de Torrequemada, Montehermoso, Calzadilla de Coria, San Pedro de Garrovillas, Trevejo, Villanueva de la Sierra o la de Logrosán de la diócesis hermana placentina. Es tan solo una pequeña muestra.

Los relicarios del "*Lignum Crucis*" y de la "Santa Espina" de la Catedral de Coria son una muestra de la devoción de los cristianos a los objetos que rodearon la muerte de Jesús en la Cruz.

La placa de marfil de Berzocana con representaciones de la Pasión o la preciosa Cruz de Boj de Montanchez del siglo XIV, bizantina, con cuarenta y cuatro escenas del Antiguo y Nuevo testamento en miniatura, constituyen una clara síntesis del misterio que este capítulo ha pretendido desvelarnos, recordándonos el canto penitencial de Cuaresma: *¡Victoria, tu reinarás! ¡Oh Cruz, tú nos salvarás!*

2.3. *El capítulo tercero*

Este capítulo se centra en las palabras dichas por Jesús en la Ultima Cena: *Tomad y comed. Esto es mi cuerpo, tomad y bebed, esta es mi sangre*. Según las palabras del Señor comulgar es encontrarnos personalmente con Él y en ese encuentro dejarnos empapar de su alegría, de su fuerza, de la vida que Él, como Señor Resucitado, posee. Así se entienden muy bien las palabras de los mártires cristianos denunciados por celebrar la Eucaristía en algún lugar de Abitinia: "no

podemos vivir sin la Eucaristía." No necesitaban un precepto para participar en la misa dominical.

Hoy los cristianos nos seguimos reuniendo en el "día del Señor" cumpliendo su mandato. Pensando en los enfermos se reserva en los sagrarios el Cuerpo del Señor resucitado y se les lleva para que también ellos participen de la Comunión. Mientras peregrinamos siempre encontraremos una Iglesia y en ella un Sagrario donde espera paciente y silencioso el Señor, que quiere acompañarnos en el camino. Hay parroquias donde todavía se conserva "La Minerva" o procesión con el Santísimo Sacramento, en fechas especiales del año litúrgico, como las de Robledillo de Gata, Villamiel, Casar de Cáceres.

En esta sala puedes admirar piezas de platería y orfebrería, una pequeña muestra de lo mucho que conservan nuestras parroquias y lugares de culto: custodias, cálices, copones, lámparas de plata y plantas y alzados de proyectos de sagrarios. Observad los preciosos portaviáticos que se usaban para llevar solemnemente la comunión a los enfermos y que pertenecen a la parroquia de la Asunción de Arroyo de la Luz y a la Catedral de Coria, la preciosa Urna Eucarística para el Jueves Santo de la parroquia de Montanchez o las custodias de Descargamaría, San Juan de Cáceres, Torreorgaz, Pozuelo, Holguera, Torremocha, Aldeanueva del Camino o la de la Adoración Nocturna de Cáceres, de los Talleres de arte Granda etc.

Exponemos una colección de cálices donde al valor artístico se une, en algunos casos, el haber sido regalados por Reyes de España a nuestras parroquias: El de Rocamador de Valencia de Alcántara regalado por Alfonso XII, el cáliz de Las Mestas, regalo de Alfonso XIII, el del convento de las Jerónimas de Garrovillas regalo de Felipe II, o el de Torremocha regalo de Felipe V a la ermita del Cristo del Humilladero, o el de Navas del Madroño de Fernando VII. Grandioso y llamativo es el caliz-copón de la parroquia de San Esteban de Plasencia, que se guarda en el museo de la Catedral. Se expone también una colección de cálices de estilo especialmente rococó de gran belleza de las parroquias Hernán Pérez, Villamiel, Montánchez, ermita-santuario de la Luz de Arroyo, Casar de Cáceres y dos copones de Hoyos y Villanueva de la Sierra. Dos lámparas, una de la Catedral de Coria y otra de la parroquia del Casar de Cáceres, fabricada ésta expresamente para alumbrar al Santísimo Sacramento, embellecen el espacio. Fijaos, finalmente, en el lienzo que celosamente guarda la Institución Cultural "El Brocense", que representa la visión de San Francisco de Borja, arrodillado ante la Eucaristía. Es una obra del siglo XVIII de José de Mera.

2.4. El capítulo cuarto

El capítulo cuarto —*Haced esto en memoria mía*— nos recuerda el encargo de Jesús a los apóstoles en la última Cena, después de haberles entregado el pan y la

copa llena de vino. Jesús permanece en medio de su Iglesia, bajo la presencia humilde y sencilla de las especies sacramentales del pan y del vino. ¡Misterio de fe! decimos, después de las palabras de la Consagración de la Misa y, en no pocas comunidades, se conserva la costumbre de decir al elevar la Sagrada Forma o el Cáliz, las palabras del apóstol Santo Tomás: *¡Señor mío y Dios mío!*

Diferentes elementos u objetos que se usan en la celebración de la Santa Misa embellecen estas salas del capítulo cuarto: sacras como las de la Concatedral, atriles como los de Guareña, navetas para el incienso como la de Casar de Palomero, incensarios como el de Santibáñez el Alto, cetros como los de la Catedral de Coria, misales y libros para el culto eucarístico como los de Alisada. La arqueta con el Mantel de la Sagrada Cena de la Catedral de Coria, con su interesante información histórica, es una reliquia muy apreciada en toda la diócesis. Las ropas litúrgicas o ternos (casullas, capas y dalmáticas) como el del pelícano o el rojo de los Papas o el de los condes de Alba de Liste son una muestra clara de la importancia que siempre se ha dado en la Iglesia católica a la dignidad del culto. Las mejores obras de arte que se han dedicado al culto cristiano, han sobresalido por su calidad y valor. Tenían conciencia de que lo dedicado al Señor, tenía que ser perfecto, acabado. Qué bien lo expresa el canto gregoriano y la rica polifonía de los archivos de nuestras catedrales como ejemplo presentamos el cantoral de Esquivel Barahona de la Catedral de Coria o el de la Concatedral de Cáceres.

Destaca, por su calidad y excelente conservación, una fotografía de la pintura de la Sagrada Cena que se encuentra en la ermita del Humilladero de Gata.

2.5. El capítulo quinto

Este capítulo, que no aparece directamente expuesto y desarrollado en ninguna sala, está vivo y presente, como eje transversal que vertebra todo lo que hemos visto y admirado, en toda la exposición. Es el mandato de Jesús a sus apóstoles, antes de su Ascensión a los Cielos: *Esto os mando: que os améis unos a otros como yo os he amado.*

Los archivos catedralicios, diocesanos y parroquiales, contienen una fecunda historia de fe en la Eucaristía y de amor a los hermanos. Esta es la mayor riqueza de nuestra Iglesia diocesana: antiguas y actuales cofradías y hermandades sacramentales, congregaciones religiosas y fundaciones dedicadas a atender el culto a la Eucaristía. Se expusieron los estatutos de una antigua, de especial interés, como la Cofradía del Santísimo Sacramento de Villamiel y de otra moderna como la Cofradía Sacramental de la Sagrada Cena de la parroquia de Santiago de Cáceres. Dos congregaciones religiosas promueven especialmente el carisma eucarístico en la diócesis: las Misioneras Eucarísticas de Nazaret que impulsan, en el mundo de los seglares, la Unión Eucarística reparadora y las Misioneras del Santísimo y de la

Inmaculada con sus grupos de oración y especial atención al culto eucarístico. La Adoración Nocturna, con sus grupos de adoradores, atiende, en no pocas parroquias, la adoración al Santísimo durante la noche.

Han sido numerosísimas las instituciones eclesiales a lo largo de los siglos dedicadas a la atención a los más pobres: hospitales, casas de acogida, residencias de ancianos, albergues, comedores: toda una red de obras sociales que son la corona de nuestra Iglesia. Muchos cristianos, de ayer y de hoy, dedicaron y dedican las mejores energías y lo mejor de su tiempo en favor de los pobres, de los más débiles de la sociedad.

No pretendemos ser exhaustivos, pero cómo no recordar, aunque sea de forma rápida, en la historia de nuestra diócesis, la presencia e influencia de los hospitales de los Caballeros, San Nicolás de Bari, Sancti Spiritu, San Cosme y San Damián, Santa María, de la Caridad, Santo Domingo, las obras pías de Alonso Cano, Roso, Padre Rosalío, Isabel Vega o el Hospital del Deán Gaspar de Bardales de Coria. El Obispo Álvarez de Castro fundó una casa de misericordia para recoger niños expósitos. En los archivos eclesiásticos de la diócesis de Coria-Cáceres hay constancia de numerosas y antiguas fundaciones, testamentos dedicados al culto Eucarístico, en unos casos, y, en otros, a la atención de las necesidades de caridad.

El Beato Marcelo Spínola, en su corta estancia en la diócesis, fundó las Esclavas del Divino Corazón de Jesús, con el sello distintivo de la devoción a la Eucaristía y la labor educativa en Colegios y Escuelas de Hogar. El Obispo D. Ramón Peris Mencheta fue el alma de la Fundación de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Cáceres, con un contenido eminentemente social en sus orígenes, secundado por León Leal Ramos y un grupo de entusiastas, cuyo centenario vamos a celebrar y de las Corporaciones católico-obreras. El Obispo D. Pedro Segura Sáez fue uno de los grandes impulsores de la reforma social de las Hurdes, formando parte, como vicepresidente, del Patronato de las Hurdes.

En épocas más recientes han proliferado las residencias y hogares de ancianos: las Hermanitas de los Pobres y las de la parroquia de San José en Cáceres, Nuestro Hogar en Brozas, San Nicolás de Bari y la Inmaculada en Coria, San Rafael en Membrío, Fundación Masides en Aldeanueva del Camino, Santa Isabel en Torrejoncillo, Casas de misericordia de D. Leocadio en Alcuescar y Pinofranqueado, el Cottolengo del P. Alegre en Fragosa de Hurdes, las residencias de ancianos atendidas por religiosas de Torrecilla de los Angeles, Valencia de Alcántara o las hijas de María, Madre de la Iglesia, en su dedicación a niños huérfanos y pobres o las Siervas de María hasta hace unos años, en la atención a los enfermos durante la noche. Las Hijas de la Caridad, durante años, dedicaron su amor y su tiempo a la acogida de niños huérfanos en el Colegio de la Inmaculada y los Padres

Salesianos hicieron la misma labor en el colegio de san Francisco de la Diputación de Cáceres.

Por su incidencia especialmente en el campo de lo social recordamos la Asociación benéfico constructora, Virgen de Guadalupe, fundada e impulsada por el Obispo D. Manuel Llopis Iborra, para promover viviendas sociales –más de mil– en la barriada del Carneril de la ciudad de Cáceres.

Han surgido centros de especial atención a los problemas sociales de nuestro tiempo impulsados por Caritas diocesana y Caritas parroquiales. Las Hijas de la Caridad con su carisma específico atienden un comedor de transeúntes e impulsan los grupos de voluntarias vicencianas y las conferencias de San Vicente de Paul. Acisjf promueve la atención y ayuda a jóvenes y a un centro de inmigrantes y parecida dedicación tienen las Hermanas Trinitarias. Hermanos Franciscanos de Cruz Blanca acogen a discapacitados y no faltan centros de rehabilitación en la droga como Proyecto Hombre y Ozanan. Las Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón, desde hace varios años atienden en la ciudad de Cáceres a personas con problemas psíquicos.

Una larga lista de congregaciones religiosas dedicadas a todo tipo de actividad educativa, social, caritativa y pastoral dedican lo mejor de su tiempo y de su entrega a un numeroso grupo de centros educativos y parroquias de nuestra diócesis. Se merecen, cada una de ellas, el reconocimiento y agradecimiento de la Iglesia diocesana y de la sociedad. Por falta de espacio no podemos bajar a más detalles.

La delegación diocesana de la Pastoral de la Salud coordina e impulsa en las parroquias de la diócesis la atención y visita a los enfermos, como una de las obras de misericordia más importante y cuenta con la colaboración de la Hospitalidad de Nuestra Señora de Lourdes que organiza cada año la Peregrinación de enfermos al Santuario de Nuestra Señora de Lourdes. La delegación diocesana de Pastoral Penitenciaria se responsabiliza, a través del voluntariado, del acompañamiento de los internos del Centro Penitenciario. La Delegación diocesana de Misiones y la ONG Manos Unidas, iniciada por las mujeres de Acción Católica, están consiguiendo, especialmente a través de sus campañas, una gran sensibilización y concienciación en favor del tercer y cuarto mundo.

3. A MODO DE EPÍLOGO

Concluía la exposición con las últimas palabras del libro del Apocalipsis: ¡Ven Señor, Jesús! ¡Maranathá! representado en la tabla de Luis de Morales sobre la resurrección, de la parroquia de Alcántara, un relieve de alabastro, también con

iconografía de la resurrección, del museo de la Catedral de Plasencia y un portapaz de la parroquia de Almoharín.

Ha finalizado la visita. Esperamos haya sido de vuestro agrado. Esa era nuestra intención. Contemplar el fruto del Misterio Eucarístico a través de su obra y con ello la vida de la diócesis de Coria-Cáceres y sus diócesis vecinas y hermanas. Para algunos es recordatorio y, para otros, puede ser un descubrimiento y una invitación a compartir la fe universal de la Iglesia.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 237-249

EL ACCESO ANTROPOLÓGICO A LA MEDITACIÓN CON DIOS EN EL TRATADO DE *ORACIÓN Y MEDITACIÓN* DE SAN PEDRO DE ALCÁNTARA

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

San Pedro de Alcántara destaca por su vida de profundización en la vida contemplativa y mística. Un ejemplo palpable de esta actitud la encontramos su *Tratado de Oración y Meditación*. En esta reflexión realizamos una lectura filosófica de un párrafo de la meditación del primar día (el lunes) de esta obra alcantarina. Desde la antropología existencial, el autor del *Tratado* nos invita a la contemplación de uno mismo, para llegar a la trascendencia y la alteridad que deja su huella en lo más profundo del ser personal.

Palabras clave: Antropología, Bien, Espiritualidad, Nihilismo, San Pedro de Alcántara, Tratado de Oración y Meditación

SUMMARY

Saint Pedro of Alcántara stands out for his enthusiasm for a comtemplative and mystical life. A very good instance of his disposition towards this can be found in his "Tratado de Oración y Meditación". In this reflection we can interpret philosophically a paragraph from this particular work, which deals with meditation on the first day, that is to say, on Monday. By means of existential anthropology, the author invites us to look thoroughly into ourselves so that we can reach a transcendental state which will mark our inner self

Key words: Anthropology, Good, Spirituality, Nihilism, Saint Pedro of Alcántara, Tratado de Oración y Meditación

Podemos afirmar que la vida y la obra del santo extremeño Pedro de Alcántara ha sido ratificada en todos los tiempos: durante su vida, en su pronto reconoci-

miento eclesial, en los beneficios espirituales de su experiencia de Dios, mediante la riqueza artística que ha generado, así como en formas de expresión litúrgica, devoción popular y cariño cercano encarnado en los patronazgos que posee. Toda esta riqueza también ha tenido refrendo en una ya nutrida literatura científica y literaria[1].

Desde este punto de vista el análisis que proponemos no sigue los caminos histórico-críticos, de crítica textual, ni pretende hacer una lectura espiritual o teológica del *Tratado de Oración y Meditación*, sin que por ello renunciemos a utilizar cuando sea necesario dichas dimensiones. Solo se pretende realizar el acceso a un fragmento, creemos de gran interés, desde técnicas de estudio filosófico. La fenomenología y la hermenéutica están al servicio de esta lectura, pero no hacemos ni fenomenología ni hermenéutica; sino que realizamos una lectura dialogada con el texto, conscientes de la limitación de la tensión sujeto-objeto que se hacen presentes y de las diferentes dimensiones que afloran. No es una lectura alcantarina, sino un examen desde la filosofía.

No ha de extrañar que la obra de san Pedro de Alcántara interese a la filosofía, pues a ningún filósofo se le escapa la relación existente entre filosofía y espiritualidad, ni nadie puede dudar ya, de la importancia para la filosofía de tratados como los *Soliloquia* de san Agustín o san Buenaventura y de éste último el *Itinerarium mentis in Deum*[2], reflejo acabado de la experiencia filosófico-mística de autores como el Pseudo-Dionisio o San Bernardo, y antes presente en la filosofía pagana, sobre todo de corte neoplatónico[3]. Esta correlación entre mística (espiritualidad) y

[1] Sobre la bibliografía alcantarina podemos ver dos estudios coincidentes con el V Centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara: A. RAMIRO, "Fondos bibliográficos y documentales alcantarinos en la Biblioteca del Real Monasterio de Santa María de Guadalupe", en S. GARCÍA (coord.), *San Pedro de Alcántara, hombre universal. Congreso de Guadalupe, 1997*, Coslada (Madrid), Ed. Guadalupe, 1998, 693-718, obra de gran valía por la profundidad de sus estudios; A. ARÉVALO, "Bibliografía de San Pedro de Alcántara: Vida, escritos, espiritualidad", en J. A. FUENTES, (dir.), *Memoria del V Centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara, 1499-1999 –Año Santo Alcantarino–*, Cáceres, Delegación del V Centenario del Obispado de Coria-Cáceres, 2001. Obra de cuidada edición en la que se pueden palpar las dimensiones de la vida y obra del santo extremeño a las que nos hemos referido. Una reseña sobre estos dos estudios, cf. M. LÁZARO, "Dos obras extremeñas sobre un extremeño universal: San Pedro de Alcántara", en *Paradoxa. (Filosofía en la frontera)*, 9 (2002), 237-244. Otra muestra de la bibliografía sobre san Pedro de Alcántara en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, Madrid, BAC, 1996, LIX-LXV.

[2] A modo de ejemplo sobre esta relación, la próxima publicación de un número monográfico titulado "Filosofia e Espiritualidade na Idade Média" en la *Revista Portuguesa de Filosofia*. En este número un estudio sobre la relación en el Doctor Seráfico, cf. M. LÁZARO, "Filosofía y espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62 (2006).

[3] Indicamos algunos estudios: H.-D. SAFFREY, "Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jambliques á Proclus et Damascius", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), 169-82, también en ID., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, J. Vrin, 1990, 213-226; M. LEBIEZ, *Éloge d'un philosophe resté païen. Proclus (412-485)*, Paris, L'Harmattan, 1998; D. J. O'MEARA, "La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel", en A. Ph. SEGONDS, y C. STEEL, (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque Internatio-*

filosofía se hace presente de modo especial en la mística española[4], y a pesar de los complejos cientificistas y neopositivistas del siglo XX, se ha perpetuado hasta el día de hoy tanto en filosofía como en la misma experiencia de los científicos[5].

Si es cierto que el pensamiento de san Pedro de Alcántara tiene elementos más que suficientes para el análisis filosófico, no sólo desde la historia de la filosofía, el *Tratado*, su obra principal, es una obra de gran riqueza que colma diversas aspiraciones interpretativas.

El texto en el que nos vamos a fijar para realizar el análisis propuesto en esta lectura antropológica pertenece al primer día (*El lunes*) y, por lo tanto, es la primera meditación semanal (*Síguense las primeras siete meditaciones para los días de la Semana*). Un doble motivo nos ha llevado a elegir el texto siguiente. Por un lado, nos hemos dejado guiar por la misma lectura de la meditación, que nos mostraba la consideración elegida como la más original y de más hondo calado de análisis filosófico y antropológico[6]. Por otro lado, es un párrafo original del espíritu y la reflexión de san Pedro de Alcántara[7].

1. Memoria de los pecados y conocimiento de uno mismo

Más allá de cualquier apunte de crítica histórica y literaria, que escapa a nuestro propósito, podemos afirmar que el *Tratado de Oración y Meditación* sigue el esquema propio de las obras espirituales de su época, sobre todo del *Libro de la Oración y Meditación* de fray Luis de Granada, si bien con toques muy personales del santo Alcantarino, como es el caso del texto que nos ocupa[8]. La finalidad peda-

nal de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Louvain – Paris, Leuven University Press - Les Belles Lettres, 2000, 289-290.

[4] Cf. "El misticismo español", "La culminación de la Mística española" y "Los reformistas españoles", en J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español. 2 La Edad de Oro (Siglo XVI)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 292-311; 312-327; 328-348.

[5] Cf. K. WILBER (ed.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 1986.

[6] La originalidad del pensamiento alcantarino la podemos ver en L. VILLASANTE, "Doctrina de San Pedro de Alcántara sobre la oración mental", en *Verdad y Vida*, 21 (1963), 207-255.

[7] "El *Tratado de la Oración y Meditación* –nos sintetiza muy bien Francisco Martínez Fresneda– ha tenido una historia tormentosa en la búsqueda de su autenticidad y seguimiento de la composición... las posturas extremas que defienden que la obra de Fray Luis de Granada (Cuervo, Llaneza, Huerga, dominicos) o de san Pedro de Alcántara al que copiaría Fray Luis (Miguel Ángel de Narbona; más matizada de Lorenzo Pérez, León Amorós y Luis Villasante, franciscanos)" (F. MARTÍNEZ, "Vida y escritos de San Pedro de Alcántara" en *Carthaginensia*, 14 (1998), 421). Tal como se señala en una nota a pie de página de la edición del Tratado de la BAC, en una postura equilibrada y creemos ya definitiva: "Todo este párrafo no aparece en *Libro*, cf. f.110v-111v, donde termina el punto. El párrafo siguiente, «pues consideradas todas...», continúa con en el *Libro*, f.110v." (S. PEDRO DE ALCÁNTARA, *Tratado de Oración y Meditación*, en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *o. c.*, 264). A partir de ahora se citará *Tratado* y la página de la edición BAC.

[8] "En el *Tratado*, por tanto, y como toque personal de san Pedro de Alcántara, se encuentran acentuadas tendencias que en el *Libro* sólo se esbozaban" (*Ib.*, 224). Otra cita en favor de esta tesis en cuanto

gógica y práctica del *Tratado* han podido constituir la motivación esencial para esta elección[9]. Esta podría ser una de las razones por las que no se sigue aquí el esquema tripartito propio del itinerario místico medieval iniciado en los primeros siglos y tematizado en el *De Triplice Via* de san Buenaventura: *vis purgativa, vis iluminativa y vis unitiva*[10]; lo que no significa que no lo tenga en cuenta, sobre todo la *vía purificativa*, pues como indica con precisión F. de A. Chavero: "esta concepción de la meditación y la contemplación de las cosas divinas como medio para alcanzar la prontitud y ligereza para el bien, me parece pensado dentro del esquema tradicional de la vía purgativa, porque el punto de partida que toma san Pedro es la situación existencial del hombre, aunque ésta es expresada con unos tonos más bien negativos"[11].

Nosotros nos situamos justo en este punto inicial, en el primer día de la semana de meditación, el lunes, quizás "la clave hermenéutica" del *Tratado*[12]. El primer capítulo gira en torno a dos ejes centrales que iluminan el resto de la obra y que vertebran la primera reflexión. En palabras del Santo y en terminología de la época: hacer "memoria de los peccados" y "conocimiento de ti mismo"[13]. Se busca el posicionamiento antropológico. Por lo primero, observar las acciones negativas del hombre. Por lo segundo, caer en la cuenta de que el bien descansa en Dios. La tensión antropológica que nos hace movernos entre la carencia y la abundancia se centra en el Bien identificado en Dios, cosa en la que nos fijaremos más tarde.

afirmación normalizada nos la brinda el profesor Manuel Pecellín: "Creemos suficientemente justificada la autoría de esta obra a favor de San Pedro de Alcántara porque suyo es este tratado, construido a base de compendiar el *Libro de Oración y Meditación* de Luis de Granada, junto con otros escritos del famoso fraile, y aún de otros «libros de romance devotos» que el de Alcántara había estudiado" (M. PECELLÍN, "San Pedro de Alcántara: Análisis literario de sus escritos espirituales", en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 601).

[9] "No son las pretensiones de originalidad, ni tampoco ofrecer una teología de la oración, las preocupaciones fundamentales que han motivado la redacción del Tratado, sino un humilde servicio a quienes son pobres de medios adquisitivos y de conocimientos" (F. DE A. CHAVERO, "San Pedro de Alcántara: Su doctrina espiritual en el ámbito de la teología franciscana", en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 413).

[10] "*Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsione peccati; iluminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam, quea consistit in susceptione Sponsi, ita quod quaelibet habet gradus suos, per quos incipitur ab imo et tenditur usque ad summum*" (S. BUENAVENTURA, *De Triplice Via*, c. 3, n. 1: VIII, 12) Asumiendo el Seráfico la tradición anterior efectúa una lectura de las tres vías del amor: la *vis unitiva* según Dionisio, la *vis transformativa* de Hugo de San Víctor y la *vis diffusiva* de Ricardo de San Víctor, a los que se suma el personalismo psicológico de san Agustín: "*Si enim «amor, ut dicit Dionysius, vis et unitivas»... Ipse etiam amor, ut dicit Hugo, vis est transformativa... Idem nihilominus amor, ut dicit Richardus, est vis liberaliter diffusiva*" (S. BUENAVENTURA, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, c. 4, n. 2: VIII, 252-253). Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 14, PG 3, 713; H. DE SAN VICTOR, *De arrha animae*, PL 196, 916ss y 961ss. Cf. J.-G. BOUGEROL, "La perfection chrétienne et la structuration des trois vies de la vie spirituel dans la pensée de saint Bonaventure", en *Etudes franciscaines*, 19 (1969), 397-409.

[11] F. DE A. CHAVERO, *o. c.*, 416.

[12] *Ib.*, 418.

[13] *Tratado*, 261.

Las dos afirmaciones a los que nos hemos referido vertebran el texto, son los objetivos de contemplación y meditación del primer día.

A continuación se enumeran cuatro puntos de desarrollo especulativo y de introspección. Para ello se proponen caminos seguros donde caminar con paso firme. Los recursos son, pues, conocidos por todos.

En primer lugar, siguiendo el primer objetivo o tesis, mirar el pecado propio que nos aleja de Dios (siguiendo los mandamientos y los pecados capitales) en la graduación de acción: pensamiento, palabras y obras.

En segundo lugar, en consecuencia con el segundo objetivo, concretar los beneficios divinos en los distintos aspectos donde se desarrolla el ser humano: aspecto individual, espiritual y comunitario.

Los otros dos puntos de la meditación siguen un grado de profundidad de las acciones negativas, considerando, en el tercero, tanto la cantidad (todos los días) como la calidad (contra sí mismo y el otro), así como (cuarto punto) su gravedad: objetivo (Dios), causalidad (objeto, costumbre) y modo.

Constituye este día un encuentro personal, con la subjetividad. La pedagogía que se presenta es bien conocida en el pensamiento occidental. El *conocimiento de sí mismo* –o proceso de conversión personal– es una temática propia de la espiritualidad franciscana del siglo XVI junto al seguimiento de Cristo y la transformación existencial en Dios, donde se deja ver, de nuevo, la espiritualidad bonaventuriana[14]. Efectivamente, san Pedro de Alcántara en su quehacer espiritual había traducido (o copiado) el *Soliloquium* de san Buenaventura. Esa obra espiritual sigue el itinerario o camino desde el hombre hacia Dios. El socratismo cristiano, término acuñado por É. Gilson[15], tiene su fuente conceptual no tanto en la centralidad antropológica, como en la fontalidad divina. Y su formulación en el maestro san Agustín: "*A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. R. Ergo verum est cogitare te*"[16]. Este impulso lo recibe el Doctor Seráfico –y con él la mística del siglo XVI y san Pedro de Alcántara– de la mano de san Juan Crisóstomo[17], san Ambrosio[18] y

[14] R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *o. c.*, 197.

[15] Concretamente el medievalista francés le dedica un capítulo, el XI, a este tema: "La connisance de soi-même et le socratisme chrétien" en É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Ed. J. Vrin, 1989, 214-233. "C'est par là que la théologie a exercé son influencie la puls étendue et la plus décisive sur l'interprétation de l'homme, en donnant naissance à ce que l'on pourrait appeler sans trop d'impropriété le *socratisme chrétien*" (*Ib*., 219).

[16] S. AGUSTÍN, *Soliloquium*, lib. 2, c. 1, n. 1, PL 32, 885. Cf. "*Excipit enim hanc eruditionem jam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus invenit quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cujus duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo*" (ID., *De ordine*, lib. 2, c. 18, n. 47, PL 32, 1017).

[17] S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia 25*, n. 4, PG 57, 332.

[18] "*Cognosce ergo te, o homo, quantus sis, et attende tibi... ut consideres quid in te intret, quid ex te exeat. Non de cibo dico, qui absorbetur et egeritur, sed de cogitatione dico, de sermone assero*" (S. AMBROSIO, *Hexaemeron*, lib. 6, c. 8, PL 14, 262.).

san Bernardo –fiel transmisor del espíritu agustinista al respecto[19]–, de quien toma una conclusión que nos recuerda la cuestión en la que nos estamos desenvolviendo y que traduce de esta manera el propio san Pedro de Alcántara[20]: "pues que así es, o ánima, desenbolviéndola cada día sin esaminarla, mira dilijentemente cuánto aprovechas y cuánto desfallezcas"[21]. La recomendación del examen de uno mismo en la vida práctica es recomendación de gran tradición filosófica y, más aún si cabe, teológica: "No es pequeña parte de la filosofía el conocimiento de sí mismo"[22].

Tras la presentación de los objetivos y la metodología de consecución de los mismos como análisis de los elementos, san Pedro nos invita a una meditación a partir de las realidades presentes en nuestra vida, para llegar a la realidad que somos. De nuevo se muestra un socratismo cristiano. Sócrates parte de la experiencia vivida por los interlocutores para llegar dialécticamente, en proceso mayéutico, a la verdad[23]. San Pedro, siguiendo la pedagogía agustinista del "maestro interior" en la lectura medieval, parte de la experiencia cotidiana y existencial del ser humano para alcanzar la Verdad y establecer el verdadero diálogo. Así, después del análisis surge la meditación. Seguimos las palabras del santo franciscano:

> "Después de esto, es cosa de grandissimo provecho detener un poco los ojos a la consideración en pensar en tu nada; esto es, cómo de tu parte no tienes otra cosa más que nada y pecado, y cómo todo lo demás es de Dios. Porque claro está que assí los bienes de natura, como los de gracia, que son los mayores, son todos suyos. Porque suya es la gracia de la predestinación, que es la fuente de todas las otras gracias y suya la de la vocación y suya la gracia concomitante y suya la [f. 13r] gracia de la perseverancia y suya la gracia de la vida eterna. Pues ¿qué tie-

[19] "*Etsi sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris. Quantum vero? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta coeli, profunda maris; si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento, ruinam, non structuram faciens. Quidquid exstruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens sibi sapiens erit: et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio; non solum autem, sed et in te finiatur*" (S. BERNARDO DE CLARAVAL, *De consideratione*, lib. 2, c. 3, n. 6, PL 182, 745).

[20] Al respecto ver la exposición magistral de F. DE A. CHAVERO, *o. c.*, 419-422.

[21] S. BUENAVENTURA, *Soliloquium*, c. 1, n. 2, trad. S. PEDRO DE ALCÁNTARA, en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *o. c.*, 441. "*Integritatis tuae curiosus explorator vitam tuam in quotidiana discussione examina*" (S. BERNARDO (¿?), *Meditiationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, c. 5, n. 14, 494.

[22] S. BUENAVENTURA, *Soliloquium*, c. 1, n. 2, trad. S. PEDRO DE ALCÁNTARA, 441. El Doctor Seráfico cita a S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia 25*, n. 4, PG 57, 332.

[23] La célebre sentencia "*γνοστι τε αυτῶν –nosce te ipsum–*", tiene su origen en Delfos, de hecho es una inscripción puesta por los siete sabios en el frontispicio del famoso templo griego. Pero esta aseveración se vincula sin lugar a dudas a la filosofía y el pensamiento griegos, sobre todo a partir de su utilización pos Sócrates según los diálogos de Platón. "En efecto, sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe" (PLATÓN, *Cármides*, 167a, E. LLEDÓ (trad. not.), Madrid, Gredos, 1985, 352). Como afirma W. Capelle: "En sus diálogos, Sócrates, partiendo de un hecho casual de la vida cotidiana, desarrolla un determinado «método», que, como él solía decir bromenado, había heredado del oficio d esu madre, al sacar a lus los conocimientos que duermen en la conciencia de su interlocutor" (W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1981, 185).

nes de que te puedas gloriar sino nada y pecado? Reposa, pues, un poco en la consideración de esta nada y pon esto solo a tu cuenta y todo lo demás a la de Dios, para que clara y palpablemente veas, quién eres tú y quién es El; cuán pobre tú y cuán rico El; y, por siguiente, cuán poco deves confiar en ti y estimarte a ti cuánto confiar en El, amar a El y gloriarte en El"[24].

2. Nihilismo antropológico

El conocimiento de uno mismo y la memoria de los pecados se funden y explican ahora como "pensar en tu nada". La nihilidad existencial del ser humano es un recuerdo de la afirmación cristiana cristalizada en la sentencia de san Gregorio: "*Ecce, quam nihil est homo!*"[25]. El conocimiento de esta aseveración le puede haber si no llegado, al menos confirmado, de mano de san Buenaventura quien en el *Soliloquium* lo cita de modo directo[26].

Para comprender el alcance de esta afirmación hemos de considerar el otro término de la misma. Es un punto de partida ontológico-existencial. La nihilidad es "de tu parte", pero el "hombre todo" posee "otra parte". La nihilidad implica carencia de ser, pero es también invitación a la completud del ser que somos, en la vanidad que poseemos. Se deja notar el agustinismo respecto del tema del mal y la negación de la bondad radical del hombre propia del pelagianismo[27]. Ahora bien, tampoco el hombre posee el mal, pues no puede tener lo que no existe como tal. Efectivamente, el antimaniqueísmo también se hizo presente de forma clara tanto en san Agustín, como en la reflexión teológica posterior, por lo que el mal no tiene entidad, no es ser. El mal se define por ser nada, por no ser: "*Malum enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit*"[28].

Reconocer la nihilidad de nuestra existencia no es, pues, negar nuestra existencia completa, sino el primer paso para reconocer la vida plena. La nihilidad antropológica es la senda necesaria a la que nos lleva la mencionada cuestión socrática vista desde el camino cristiano que no es dialéctico, sino contemplativo. Es la *mística del recogimiento* que "trata de un modo accesible, rápido y seguro de alcanzar la unión con Dios. Responde a la preocupación metodológica del Renacimiento. Es obra de todo el hombre integrado en unidad. No divide cuerpo y alma,

[24] *Tratado*, 263-264.

[25] S. Gregorio, *Moralia*, lib. 6, c. 6, n. 8, PL 75, 733c.

[26] "*Nonnulli, dum quorundam gloriam cernunt, magnum aliquied existimant seque ut talia mereantur, exoptant. Cum vero eos morientes aspiciunt, eorum quam vana sit gloria, cum gemitu fatentur et dicunt: Ecce, quam nihil est homo*" (S. Buenaventura, *Soliloquium*, c. 2, n. 3: VIII, 45a).

[27] Esta disputa contra el Pelagianismo aparece claramente en el *De libero arbitrio*, donde Agustín reflexiona sobre las cosas y las realidades malas más que contra la realidad «mal» o el «mal» como realidad.

[28] S. Agustín, *De Civitati Dei*, lib. 11, c. 9, PL 41, 325.

interior y exterior, escolástica y mística"[29]. La inmanencia noética, metafísica y existencial nos enseña nuestra verdadera significación antropológica y ontológica: la de ser referidos. La antropología presente en el texto alcantarino es superadora de cualquier dualismo y está referida a la imagen de la integración humana de la mística española como nos recuerda Melquiades Andrés: "La integración afecta a toda la vida del hombre: a la relación entre experiencia y ciencia, técnica y belleza, corazón y sensualidad, entendimiento y sentimiento, oración discursiva y afectiva, sufrimiento, muerte y vida eterna... Esta concepción de la persona se vive en la antropología y espiritualidad española desde Paciano, Potamio, Gregorio de Elvira, Prisciliano... hasta Unamuno, Machado, Zubiri, Laín Entralgo, Guillén, Marías... pasando por los mejores pensadores medievales, los teólogos, místicos, literatos y artistas de la Edad de Oro"[30].

El acceso antropológico a la realidad que encubre la mística alcantarina forma parte del aspecto más filosófico de la mística española, aquello que ha hecho afirmar a algún que otro autor que constituye la verdadera página filosófica de España[31]. Más allá de la clásica polémica sobre la existencia de la filosofía española, nos interesa fijarnos en la profundidad que subyace en la reflexión sobre la condición del ser humano. La nihilidad que descubrimos en el proceso de autoconocimiento no es negación de la realidad que somos, sino negación ontológico-existencial de la autosuficiencia del hombre, constatación de la realidad contingente. Pues, efectivamente, subrayar la nada que somos no es dotar de entidad negativa a nuestro ser, sino evidenciar la privación de ser que constitutivamente padecemos y de cómo si estamos dotados de realidad cargada de ser, ello depende de algo que en nosotros, de modo inmanente, nos sobrepasa. No nos encontramos en una "radical nihilidad" como momento fundante de la fundamentación antropológica, sino de la nihilidad del ser del hombre como lugar de la inmanencia de Dios y de su evidencia trascendente. Un paso en la superación de la dialéctica inmanencia-trascendencia. La nada se constituye en horizonte de realidad. Jesús Sáez Cruz, analizando la reflexión de Zubiri sobre "horizonte y mundo", explica con acierto y claridad lo que queremos expresar: "El horizonte cristiano es la «nihilidad». Dios es raíz de todo cuanto es en tanto que es; es la infinitud de la realidad, es «realidad infinita»: en cierta manera lo es todo. En este horizonte, las cosas son como si no fueran, la cosa es una nada, pues en sí misma es nada. Por la creación salen de la nada. Por eso, para el cristiano creación es «producción» desde la nada y ser es «ser creado»"[32]. El carácter inconcluso de nuestra realidad

[29] M. ANDRÉS, *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, 234.
[30] M. ANDRÉS, "San Pedro de Alcántara en el contexto de la mística española", en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 60-61. También en ID., *o. c.*, 249-251.
[31] J. CHEVALIER, *Cadences II*, Paris, Plon, 1951, 180
[32] J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Salamanca Univ. Pontificia de Salamanca, 1995, 135.

nos exige una realidad fundante de mi realidad que en Zubiri es "religación fundante"[33]. Sin embargo, la fuente de la nihilidad y su superación se establece más en relación y ontología de la gracia, más teológica que filosófica, y si es en filosofía, operando desde categorías distintas a las del mismo ser como en cuanto formas de ser. De este modo, la nihilidad de la realidad creada y antropológica se inscribe en los términos de vanidad frente al ser de Dios en la metafísica agustinista medieval que encuentra su ser y fuente en Dios. Es este un camino mucho más cercano a la experiencia mística. El horizonte de la vanidad de la creatura no se haya en expresiones estrictamente esencialistas, sino de relación en buena tradición bonaventuriana[34]. La vanidad creatural frente a la supremacía fontal de Dios subraya la relación propia de la esencia individual de la persona humana y apunta a la gratuidad de Dios. La metáfora de la fontalidad del Padre en san Buenaventura comporta un elemento de totalidad, o mejor, de plenitud: *fontalis plenitudo*[35].

La existencia humana incompleta, su vacío de ser, su vanidad, cobra sentido en su carácter referido. Estamos muy lejos de la "nada" de Nietzsche y de Sartre. Pues la nada que percibimos noéticamente, no es toda nuestra realidad, no hay dualismo ontológico ni monismo: todo o nada. En la antropología nihilista de Sartre reaparece la tesis de la muerte de Dios de Nietzsche. Ella le lleva a cuestionarse la autorrealización y la libertad del hombre y en ella el sentido de su existencia, se convierte en nada. De este modo la nada puesta por la conciencia desvela la nada del ser[36]. La muerte de Dios tomada en serio por Sartre frente a la nada del ser y la existencia nos deja en la pura contingencia[37], de forma que "es lo esencial y absoluto, absolutización de la mera facticidad y lógicamente exclusión de toda trascendencia"[38]. Circunstancia que provoca la náusea de existir. Nada que ver con la nihilidad a la que se refiere san Pedro que lleva e invita a la totalidad de la existencia del hombre como persona referida. El nihilismo del siglo XX había olvidado el

[33] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, [9]1987, 444.

[34] "*Profundum creationis est vanitas esse creati*" (SAN BUENAVENTURA, *I Sent.*, proem.: I, 3b). En relación con las diferencias existentes entre la criatura y Dios, cf. D. CASTILLO, *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1974, 51-65. Esta obra apareció antes en artículo: ID., "Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura (primera parte)", en *Naturaleza y Gracia*, 20 (1973), 409-566; ID., "Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura (segunda parte)", en *Naturaleza y Gracia*, 21 (1973) 5-130.

[35] Cabe citar el trabajo de A. VILLALMONTE, "El padre plenitud fontal de la deidad", en COMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANAE (ed.), *San Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, Grottaferrata (Roma), 1974, 221-242.

[36] "L' tre par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son tre, il est question du Néant de son tre: *l'être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*", (J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénomenologique*, Paris, Gallimard, 1943, 59).

[37] "Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes leur liberté totale, je les appellerai lâches; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre" (J.-P. SARTRE, *L'Existentialismo est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, 84-85).

[38] J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1989, 103.

significado del ser humano, su existencia referida que es dadora de sentido, su vocación de ser *imagen* y *semejanza* de Dios. La nada lleva a la cuestión del sentido, pues el sin-sentido es impensable, inexistente, es privativo. Muy al contrario, la nada clama por una positividad que sea capaz de dar respuesta al sentido. Y a eso nos incita el santo alcantarino en esta reflexión. A superar la nihilidad, es decir, nos estimula, desde la introspección, al encuentro con "la otra parte".

3. Superación del nihilismo: la gracia de Dios

La nada del hombre conoce una superación ontológico-metafísica y epistemológico-mística. La primera es la base de la segunda, y el santo franciscano es la que propone como objeto de la segunda, es decir, como objeto de meditación.

La diferencia ontológica entre el ser del hombre y el de Dios nos invita a la participación de quien es fuente en nosotros. En el trasfondo existencial aparece la tesis de la teodicea del mal como privación del Bien, que carente de entidad, no sólo no cuestiona la existencia divina, sino que la vigoriza con más fuerza si cabe. Esta afirmación de claras consecuencias espirituales supone una metafísica del bien de larga tradición filosófica y teológica y de gran calado franciscano. Efectivamente, Dios es definido en san Buenaventura (maestro teológico y de espiritualidad) como "*bonum diffusivum sui*", haciendo suya la afirmación dionisiana de clara carga neoplatónica[39]. El bien desarrollado en el hombre es resultado de la participación de bien en Dios, no por la vía de necesidad, sino de generosidad libérrima de Dios. Los bienes divinos se hacen presentes en el hombre que recibe en virtud de su estatuto antropológico-metafísico de *imagen* la capacidad de receptáculo divino. Resuena en esta meditación las ideas de libro y espejo del ser creados tan típicos en la Edad Media y que dieron consistencia simbólica y filosófica a la explicitación teológica del teologúmeno bíblico (Gn 1, 26)[40]. Siendo así que el hombre recibe su existencia y la superación de su vanidad ontológica y su nihili-

[39] Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 1, 693b, 94. J. Peghaire encuentra en este texto el origen del axioma, también muestra que Plotino es, antes que Dionisio, el responsable último de esta expresión, si bien es de Dionisio de quien los medievales toman el axioma. Cf. J. PEGHAIRE, "L'axioma «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932) nº especial, 11. Cf. también K. KREMER, "Das «Warum der Schöpfung»: «quia bonus» vel/et «quia voluit»? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips «bonum est diffusum sui»", en K. FLASCH (ed.) *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problems-geschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes HIRSCHBERGER*, Francfort/Main, Minerva, 1965, 241-264. En san Buenaventura: E. RIVERA DE VENTOSA, "La metafísica del bien en la teología de San Buenaventura", en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954), 7-38. M. LÁZARO, "El concepto de Bien según Buenaventura", en *Naturaleza y Gracia*, 45 (1998), 359-373.

[40] Exégesis propia del agustinismo medieval. Cf. S. ÁLVAREZ, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, 145-174.

dad existencial, en la participación de Dios. Él obra su comunicación en un plano fundante, pero no inaccesible, sino visible en frutos concretos y palpables.

Aquí nos presenta el místico extremeño un hecho de capital importancia en la superación de cualquier nihilismo existencial o de cualquier pesimismo maniqueista. Desde las raíces de la gracia y la comunicación de bondad, lo que parece malo, lo que nos hace sentirnos culpables, lo que es en realidad ausencia, se vuelve presencia, gratuidad: *¡O felix culpa!* San Pedro parece retomar la concepción bonaventuriana que afirma que la maldad supone la ocasión de Dios de presentar y expresar su bondad al hombre. De ahí que tengamos que reparar en esta situación de llenado de Dios a partir de la nada humana. Consiguientemente, el pecado representa la oportunidad de manifestar el *ordo reparationis* de Dios[41], de hacer el mundo más bello y de elevarlo de su contingencia, de su estado no completo. El mundo se supera en su contradicción, en un movimiento que alguno ha llegado a aventurar, salvando la distancia, como hegeliano[42]. Es propio del cristiano saber distinguir que es Dios quien nos ha creado *ex nihilo* y que en su acción recrea constantemente la creación *ex tempore* desde la gracia salvífica.

Los frutos del bien en el hombre son superación de cualquier circularidad temporal, de cualquier vuelta a la nihilidad radical sin solución, cualquier vaciamiento ontológico. Con estos fundamentos, se nos plantea una superación epistemológico-mística. Efectivamente, san Pedro propone el progreso del estadio pedagógico anterior. Al socratismo y el conocimiento de uno mismo, se le suma el momento superador de la pedagogía del bien, de la gracia y del amor. La psicología autoconsciente es el paso previo para la psicología amativa, la inmanencia desbordada por la trascendencia. El *ordo amoris* desarrollado por el agustinismo es una meta alcantarina que se refleja de modo primordial en un texto, si cabe más auténtico y donde refleja con más claridad la intención de la actividad orante, el aviso 8: "la meta de la oración –afirma Julio Herranz– es la contemplación, al estar gratuito y amoroso ante Dios, (oración de quietud), donde se halla el afecto y sentimiento que se busca, y estar con reposo y silencio gozando de él"[43]. La relación tiene su máxima expresión en la contemplación sublime con el amor de Dios. Experiencia profunda que requiere esfuerzo y meditación para no ahogarse en la languidez de la monotonía.

La pedagogía propuesta es la de la vida cotidiana. Y esto, creo, es importante en la reflexión que se nos propone desde un punto de vista filosófico. La cotidianeidad no solo viene por la propuesta del *Tratado* que está concebida para un

[41] "*Multa bona Deus fecit quae non essent facta nisi peccatum preaestitisset occasionem, sicut illa quea gesta sunt in nostra reparatione*" (S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 46, a. un. q. 6: I, 833b).

[42] G. FIORAVANTI, "Il problema del male in alcuni maestri delle arti del XIII secolo", en *Doctor Seraphicus*, 38 (1991), 52.

[43] J. HERRANZ, "Espiritualidad de la descalcez alcantarina", en S. GARCÍA (coord.), *o. c.*, 320.

público no forzosamente versado en teología (sin que por ello no se presuponga una alta filosofía y teología como estamos viendo), sino que se refleja en la propia estructura semanal. Esta cotidianeidad nos lleva en muchas ocasiones a la falsa autoconciencia. La cotidianeidad interrumpe el "estar" contemplativo, diluyendo cualquier aproximación a nuestra condición de comunicación con el bien. En cierta manera nos aproxima a una nihilidad que no es la propuesta por el análisis previo, sino a una nada y pecado que nace del tedio de la vanalización espiritual. Fijarse en nuestra realidad, en lo cotidiano de la semana, es trascender la realidad repetitiva. Realizar una meditación que lleve a la oración contemplativa es ir más allá de la obligación del contacto con lo divino. Superar el pecado diario contemplando el bien de Dios supone tomarse en serio el acto sublime de la inhabitación con lo sumamente bueno y, por lo tanto bello, que es Dios. Belleza metafísica y estética que tiene profundas raíces en la teología medieval y, en especial, en el franciscanismo y, por supuesto, en el Doctor Seráfico. Como afirma H. U. von Balthasar, la estética bonaventuriana "bien puede ser presentada como punto privilegiado de convergencia de todas las corrientes ideológicas que en todas partes riegan y fecundan la mitad del siglo XIII, como el centro universal que lo cobija todo y lo transforma"[44].

San Pedro de Alcántara nos propone una superación de la nada del hombre que no es sólo ontológica, sino que se expresa en la mística como camino metafísico (metafísica del Bien), epistemológico (el hombre como libro, espejo y ser que expresa la realidad divina) y, en fin, recorrido místico (profundizando las vías, se muestra un itinerario interior superado por el amor y la contemplación de lo verdaderamente sublime) que resuelve la nada del hombre en imagen de la gratuidad divina.

4. Conclusión: el acceso antropológico

San Pedro de Alcántara no realiza una reflexión teológica sobre el hombre, no desarrolla una antropología teológica, pero sin duda alguna la presupone[45] y no sólo eso, sino que es el medio privilegiado de inicio del contacto con Dios, pues no en vano, el hombre es imagen de Dios.

En estas pinceladas de reflexión se refleja el hombre como camino, vía, itinerario, acceso a la meditación profunda con Dios. San Pedro utiliza en su favor un gran arsenal conceptual, vivencial, espiritual y teológico tematizado en gran medida por los espirituales contemporáneos y vividos a través de su propia expe-

[44] H. U. von BALTHASAR, *Gloria. Parte II, vol. 2. Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid, Ed. Encuentro, 1986, 255.

[45] Los "esquemas de la antropología franciscana pueden suponerse como base de la teoría alcantarina de la oración y meditación, aunque evidentemente en san Pedro no encontramos un esquema antropológico expresa ni implícitamente formulado" (F. DE A. CHAVERO, *o.c.*, 416).

riencia religiosa franciscana. El hombre en su radicalidad es pórtico para descubrir la clave hermenéutica de la verdadera contemplación. Es el primer paso, pues el hombre en cuanto imagen de Dios trasciende su simplicidad convirtiéndose en auténtico ser "capaz" (*capax Dei*) de reflejar la auténtica esencia divina: el bien de Dios. Desde la autoconciencia y la donación, descubrimos que podemos llegar a la semejanza con Dios y realizar, franqueando la vida cotidiana, lo sublime de la contemplación divina. San Pedro responde anticipadamente la dialéctica moderna del sujeto desdoblado en mente y cuerpo cartesiano, en Yo y no-Yo del idealismo fichteano... Una superación que camina por senderos muy lejanos del solipsismo que, desde la decepción y la frustración de un sujeto vacío que se creía lleno, provoca espejismos de identidad. Muy al contrario, san Pedro de Alcántara invita a la contemplación de uno mismo desde lo íntimo para superar la inmanencia en la trascendencia y la alteridad que deja su huella en lo más profundo del ser personal. El hastío del que lo tiene todo y muere de éxito y vértigo porque no tiene nada, es sustituido por el éxito del que se piensa sin nada y revive con la confianza de que en la alteridad de la contemplación sublime y la experiencia profunda de la mística, al fin lo tiene todo: "cuán poco deves confiar en ti y estimarte a ti y cuánto confiar en El, amar y gloriarte en El"[46].

[46] *Tratado*, 264.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 251-261

SEMBLANZA DE D. FERNANDO RIELO PARDAL, FUNDADOR DE LOS MISIONEROS Y MISIONERAS IDENTES

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El artículo hace un recorrido por la biografía de D. Fernando Rielo Pardal, fundador de los misioneros "identes" en el aniversario de su fallecimiento. D. Fernando Rielo fue un trabajador incansable tanto a nivel pastoral como intelectual. Su fecundidad evangélica va pareja a su hondura intelectual y a su vivencia espiritual. Sólo así puede entenderse una obra personal como la suya y una obra para la Iglesia como la de los misioneros "identes", institución misionera que tiene como propuesta, el cumplimiento del mandato evangélico: "*Id y predicad el Evangelio*".

Palabras clave: Fernando Rielo, Filosofía española, Misioneros Identes, Pensamiento cristiano

SUMMARY

The article takes a journey around D. Fernando Rielo's biography, who was the founder of the 'idente' missionaries on the anniversary of his death. D. Fernando Rielo was incredibly hard-working on a pastoral level as well as intellectual. His evangelical prolificacy is on par with his intellectual depth and his spiritual life experience. Only thus can such a personal work be comprehended, along with his ecclesiastical-related work about 'idente' missionaries, who are part of a missionary institution whose motto is the evangelical mandate 'Go and preach the Gospel'.

Key words: Fernando Rielo, Spanish philosophy, 'Idente' missionaries, Christian thought.

Este día seis de Diciembre de 2005 se celebra el primer aniversario del tránsito al cielo del Fundador de los Misioneros y Misioneras Identes, D. Fernando Rielo Pardal.

Nació en Madrid el 28 de agosto de 1923 en una familia muy religiosa, rodeado del cariño de los padres y bajo la impresión de la tutela de nuestro Padre celestial, cuya presencia constante y cercana, ha regido su vida entera y marcado la espiritualidad de sus hijos e hijas.

La guerra civil española le hizo pasar directamente de la dicha infantil a la juventud sufrida, bajo los bombardeos y presenciando la matanza entre hermanos. Precisamente en el día de su Primera Comunión estuvo a punto de perecer por causa de la fe católica: "me acusaron de ser católico al haberme visto con el traje de Primera Comunión, y me incitaron a que renunciara a mi creencia. Yo me negué categóricamente y me pusieron en un paredón para fusilarme". Finalizada la guerra, concluyó los estudios en el Instituto Real de San Isidro en Madrid.

A los 16 años en la Sierra de Guadarrama (Segovia-España) una íntima experiencia le marcó para siempre. Fue la llamada de nuestro Padre Celestial: "Sé santo, hijo mío, como yo soy santo". Él mismo relata: "Y yo le prometí que siempre me habría de arrepentir de todo aquello que le desagradara y que me pasaría toda mi existencia buscando su voluntad… y comencé a anhelar que en el corazón de todos los hombres entrara esta palabra del Padre".

Su pasión por Cristo le llevó, en esta misma época, a cincelar una oración que más tarde transmitirá a sus hijos e hijas identes, formando parte de su observancia: *Te prometo, Señor, vivir y transmitir el Evangelio con el sacrificio de mi vida y de mi fama, fiel al mayor testimonio de amor: morir por Ti.*

Esta intensa espiritualidad de Fernando Rielo se concretará, en un primer momento, con su ingreso a los 20 años en la Congregación del Santísimo Redentor, con quienes cursará los estudios filosófico-teológicos. Durante este periodo su fervor religioso y ardor apostólico le lleva a crear un movimiento llamado *Motus Christi* con el que se pretendía vivir una religiosidad marcada por la conciencia filial hacia nuestro Padre Celestial, como nos enseña Jesucristo. Esto fue, en realidad, el proemio de lo que sería la Institución que más adelante habría de fundar.

Pero la Providencia tenía otros proyectos para su vida por lo que, tras unos años de permanencia en la Congregación de los Redentoristas, sale de ella en 1957 y se reincorpora al mundo laboral en espera de nuevos signos de la voluntad divina. Es destinado como funcionario del Estado a Santa Cruz de Tenerife. Descendiendo del aeropuerto a la ciudad por la carretera antigua –relata él mismo– Cristo le enseña el camino: "Este es el lugar que he elegido para la fundación del Instituto; esta ciudad será tu cruz y tu gloria". Efectivamente, allí nacerá la Institución de las Misioneras y Misioneros Identes en 1959.

A la fundación religiosa seguirán otras culturales y humanitarias, siempre con el deseo de buscar todas las vías posibles para llevar el Evangelio a todas las gentes. Esta aspiración ha desarrollado en el Fundador de los Misioneros y Misioneras Identes una extraordinaria creatividad en los ámbitos religioso y civil, lo que le ha llevado a la profundización en el pensamiento filosófico y teológico; todo ello le ha valido el reconocimiento de diversas entidades universitarias y culturales, entre las que destacamos la concesión del *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad de Loja (Ecuador), el nombramiento como *Profesor Honoris Causa* de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador (sede Santo Domingo), y la distinción como Miembro de la "Academia Norteamericana de la Lengua Española" y del "Centro Internacional de Estudios Hispánicos".

En 1988 se trasladó a Nueva York para recibir especial asistencia médica. Ciudad en la que ha ofrendado su vida hasta su reciente fallecimiento el seis de Diciembre de 2004, siendo faro de luz para todos sus hijos e hijas identes.

Reconocimiento canónico y expansión del Instituto religioso de Fernando Rielo

La fundación de las Misioneras y Misioneros Identes inicia sus primeros pasos en la diócesis de Tenerife (Canarias - España), bajo el impulso del entonces obispo, Mons. D. Domingo Pérez Cáceres, quien recibe y anima a la primera comunidad de misioneros el 29 de junio de 1959. La peculiaridad de esta Institución, formada por varones y mujeres, laicos y clérigos, célibes y casados, exigirá un largo recorrido hasta el reconocimiento canónico, recibido de la diócesis de Madrid el 23 de enero de 1994, como Asociación Pública de Fieles. El 22 de Octubre de 2004, de nuevo en la diócesis de Madrid, la Santa Sede confiere a esta Institución el rango de "instituto de vida consagrada", siendo canónicamente reconocido Fernando Rielo como Fundador de la misma poco antes de su partida de este mundo.

Durante todos estos años la Institución se ha extendido por numerosos países de Europa, América, Asia y África, con el resultado de unas noventa casas distribuidas en veinticinco naciones en estrecha colaboración con las diócesis donde residen.

Un nuevo carisma en la vida consagrada: "la santidad filial"

Esta institución misionera tiene como propuesta, inscrita en su nombre, el cumplimiento del mandato evangélico: *"Id y predicad el Evangelio"*. El término "idente" es un neologismo construido con el imperativo "id" del verbo español "ir"

y la desinencia "ente" del participio latino "-ens, -entis". Tiene el significado de "caminar uniéndose uno permanentemente con la divina conciencia filial de Cristo". Esta "conciencia filial" marcó desde muy joven al Fundador, quien ha transmitido a la Institución la aspiración de obrar de tal modo que toda acción tenga siempre la aprobación de nuestro Padre que está en los cielos.

Partiendo de aquí, el carisma idente se concreta en vivir y testificar nuestra filiación divina, siguiendo a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. Se asienta, principalmente, sobre estos tres principios evangélicos:

1) la vocación a la santidad, en respuesta al mandato "sed santos como vuestro Padre Celestial es santo" (Mt 5,48);

2) la promoción de la vida comunitaria y el espíritu de familia, confiando en el consejo promisorio de Jesucristo: "cuando dos o más están reunidos en mi nombre allí estoy en medio de ellos" (Mt 18,20).

3) la prioritaria dedicación a la misión evangelizadora, a la que se está totalmente dedicados siguiendo el imperativo apostólico "id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación" (Mc 16,15).

La esencia de la misión y el fundamento de todas las misiones que se acometan, está en la ternura de un amor firme, inmutable, entre la Santísima Trinidad y cada uno de los misioneros y misioneras; ésta es la *santidad filial* considerada como misión primordial que consiste en la total disponibilidad a la gracia. Así lo recordaba el Fundador en una lección espiritual pronunciada en 1984: "Que vuestra santidad la elevéis a la categoría de misión, misión que ha de ser exclusiva en vuestra vida. Porque todo lo demás, la teología, la conversión de las almas, la expansión territorial, los medios humanos, todo es añadidura con toda la dignidad y justicia que se quiera, pero añadidura en fin de cuentas. Lo único invariable, neto, que no está medido por la fugacidad del tiempo o de la historia y que ni siquiera es apreciable externamente, es ese amor sancionado con caracteres absolutos, inmutables, entre Él y vosotros".

Forma parte del carisma la estructura de la Institución y su ordenamiento jurídico, que, procediendo de la santidad filial vivida en común y del espíritu de familia, viene determinada por dos ramas, de misioneras y de misioneros identes, con su autonomía propia y regidas por sus respectivos Superiores Generales. A su vez, ambas ramas manifiestan su comunión entre sí sujetándose a un Presidente, Primado de la Institución, como el primero entre muchos hermanos y hermanas.

Rasgos destacados de la espiritualidad de Fernando Rielo

Según se ha venido señalando, línea maestra del vivir idente es la *aspiración a la santidad en común*, es decir, aspiración a vivir y transmitir el Evangelio, para

que todos conozcan y amen a la Santísima Trinidad. Esto lleva a las misioneras y misioneros identes a tomar como modelo la conciencia filial de Jesucristo, para conocer cuál es la voluntad del Padre Celestial en el vivir cotidiano (lo que es posible cultivando un estado continuo de oración), y a modificar aquellos aspectos del propio carácter o costumbres que impidan reconocer ser discípulos de Cristo, para lo que consideran necesaria la dirección espiritual, vivida en comunidades homogéneas, donde se comparte la vida espiritual y la tarea misionera.

La *comunidad moral* es el supuesto al que están vinculados todos los miembros de la Institución y, de forma especial, los miembros que han consagrado su estado celibial, constituyendo la comunidad física o vida en común en las residencias y monasterios de la Institución. Todas las casas de la Institución, independientemente de la misión que tengan encomendadas, pretenden vivir un espíritu monástico que "consiste en el cenobio que, íntimo, el religioso hace de su alma" tomando como modelo la Sagrada Familia, "origen de una vida religiosa absolutamente perfecta".

Los miembros de la Institución se sujetan a la misma por medio de *votos* (pobreza, castidad y obediencia), en los que se incluyen la dedicación al *apostolado*, como compromiso solícito y extraordinario de transmitir el Evangelio a todos, por medio de la palabra y del ejemplo, y el *estudio y defensa activa del Magisterio de la Iglesia*, por lo que se comprometen a la *formación permanente* en disciplinas civiles y eclesiásticas.

El lema del Instituto es *Cree y Espera*. La espiritualidad idente se caracteriza también por la veneración a la Santísima Virgen, como Madre y Maestra de la vida espiritual: "El esfuerzo del amor es condición indispensable para que recibáis el místico fruto que os guiará, de gracia en gracia a la más altas cimas de la santidad. Esto sólo es posible si hacéis con María lo que hizo María: observar la tierra desde el cielo más que el cielo desde la tierra". Esta piedad se ha concretado en nueva advocación que el Fundador les ha otorgado: *Nuestra Señora de la Vida Mística*, a quien tienen dedicada una capilla en la Catedral de la Almudena, de Madrid (España). No menos significativa es la devoción a San José: "Tened mucha devoción a San José, cualquier problema, cualquier cosa os la concederá. San José tiene, unido a María, la omnipotencia suplicante que Cristo otorgó a la pureza de su fe. Pedidle la conversión de la Humanidad, suplicadle la santidad de la Iglesia, rogadle la comunión de todos los cristianos".

La misión idente legada por Fernando Rielo

El carácter apostólico de los Misioneros Identes se encuentra específicamente en promover y fortalecer la fe católica especialmente en la juventud, "anunciar con

especial dilección a la juventud el Evangelio de la santidad", y en el diálogo con los intelectuales para la propagación y defensa de la verdad revelada, como forma de servicio y defensa de la Sagrada Escritura, de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia en el mundo de hoy.

Su actuación evangelizadora se realiza en variedad de misiones según las distintas solicitudes de las iglesias locales y conforme a las necesidades de cada tiempo, cristalizando en obras sociales y en colaboración con asociaciones o fundaciones que persigan fines humanitarios. Esto se debe a que la sensibilidad social del Instituto quiere acoger, en todos sus aspectos, las frustraciones denunciadas por la indigencia humana: la enfermedad, la incultura, la injusticia y, en general, la tristeza de la vida. "Vuestro propósito, queridos hijos, es –afirma el Fundador– el mismo de Cristo: pasar por esta vida haciendo bien a todos". Así, la actividad social de la institución abarca desde la asistencia en hogares a niños abandonados y la promoción integral de ambientes social y culturalmente deprimidos, como en la selva, hasta la *nueva evangelización* que supone restauración espiritual y cultural de ambientes y personas que, como en Europa o América del Norte, han caído en el materialismo y el sin sentido de la vida. Un ejemplo de esta labor misionera son las Ciudades Monásticas del Niño Jesús en Perú y Bolivia y la significativa presencia universitaria y académica en Italia, Ecuador, Chile, Bolivia, Tailandia y Filipinas.

Otras Fundaciones de Fernando Rielo

Para cumplir los fines propios del Instituto, su Fundador, Fernando Rielo, lo ha dotado de diferentes entidades culturales y humanísticas, establecidas a lo largo de más de cuarenta años de intensa actividad apostólica. Entre estas fundaciones pueden citarse:

La *Familia Idente*, constituida por miembros laicos que siguen el espíritu del Instituto pero no poseen vínculo sagrado y contribuyen, en la medida de sus posibilidades, a la realización de los fines de éste bajo la dirección de los miembros profesos.

La *Escuela Idente* de estudios teológicos y filosóficos, en la que se forman espiritual e intelectualmente por medio del trabajo y del estudio en equipo para, en colaboración y diálogo permanente con la ciencia y la cultura, vivir y profundizar en la verdad revelada y sus implicaciones en el mundo de hoy.

La *Fundación Cultural Fernando Rielo*, que pretende la proyección en la sociedad de los valores espirituales y culturales del hombre como expresión de una honda sensibilidad ante la realidad trascendente, y promueve el encuentro entre las diferentes culturas y tradiciones. Se irradia internacionalmente por medio de sus

Premios Mundiales de Poesía Mística y de Música Sacra y la organización de jornadas de estudio y publicaciones sobre filosofía, teología, literatura, pedagogía y música.

La *Juventud Idente* que aspira a unir en los más altos ideales culturales y axiológicos a jóvenes de distintos países, razas y creencias, con tres pilares señalados en el lema "Dios, naturaleza y sociedad". Su finalidad es la restauración de la humanidad, comenzando por sí mismos y desarrollando al máximo toda la riqueza que posee el ser humano; de ahí su regla de honor: *ad Deum propter humanitatem* (A Dios por medio de la humanidad).

El Voluntariado Idente es una vía por la que las personas pueden ayudarse mutuamente y cubrir necesidades de diversa índole, conscientes de que –como enseña el Fundador– "nada debe negarse a un ser humano que desee impartir un bien del cual se juzga poseedor... el bien no es un ente abstracto, es bien concreto". Por ello el voluntariado tiene una dedicación intensa dentro de la propia ciudad y también como ayuda a las misiones en distintos países: Bolivia, Perú, Ecuador, India, Camerún y Chad, llevando a cabo tareas de evangelización, educación, acogida de niños huérfanos y abandonados, promoción de la mujer y la familia, sanidad, agropecuarias, infraestructuras, talleres y formación profesional.

La *Asociación Sanitaria Fernando Rielo* para la atención médica –especialmente a los inmigrantes– y el desarrollo de la investigación.

La *Escuela Superior de Ciencias Biomédicas*, en la que se llevan a cabo programas de intervención y cursos especializados de diversas áreas de la medicina y su humanización.

La *Fondazione Idente di Studi e di Ricerca*, creada en Italia, y la *Fundación Idente de Estudios e Investigación*, española, dedicadas a las diversas disciplinas universitarias y el diálogo con los intelectuales por medio de simposios, congresos, encuentros y conferencias.

Soñando el futuro

Las prioridades que marcan la labor de los misioneros y misioneras identes, fundados por Fernando Rielo, es proseguir en la tarea de la Nueva Evangelización, para la recuperación, fundamentación y proyección de los valores genuinamente cristianos en la sociedad actual, además del anuncio del Evangelio a cuantos aún no han recibido el don de la fe.

"Se trata –dice Fernando Rielo– de mostrar a nuestros hermanos la plenitud del amor divino amándoles a ellos. Este amor divino es símbolo del amor que, como regla, tiene que haber entre todos. Este factor de comunidad debe promover

una verdadera cultura y un verdadero humanismo en el que se alcance una alta categoría humana". Todo esto es posible en la medida del estado de oración, como expresa S.S. Juan Pablo II: "Sí, queridos hermanos y hermanas, nuestras comunidades cristianas tienen que llegar a ser auténticas 'escuelas de oración', donde el encuentro con Cristo no se exprese solamente en petición de ayuda, sino también en acción de gracias, alabanza, adoración, contemplación, escucha e intensidad de afecto hasta el 'arrebato del corazón'. Una oración intensa, pues, que sin embargo no aparta del compromiso en la historia: abriendo el corazón al amor de Dios, lo abre también al amor de los hermanos, y nos hace capaces de construir la historia según el designio de Dios" (*Novo millennio ineunte*, 33).

LEGADO ESPIRITUAL Y CULTURAL

El legado espiritual y cultural de Fernando Rielo abarca una rica bibliografía, en parte publicada y en mayor parte inédita, en la que se conjugan la mística, la filosofía, el ensayo y la poesía. Su sistema de pensamiento y su creatividad literaria giran en torno a su *concepción genética del principio de relación* sobre la cual ha impartido numerosas conferencias en organismos, universidades y centros culturales internacionales, como la ONU, la OEA y la UNESCO; en universidades de los Estados Unidos como Georgetown University, The Catholic University of America, Martin Luther King Memorial Library (Washington); Saint John's University, LaGuardia University, The Roosevelt House, Fordham University (Nueva York); Villanova University (Philadelphia), etc., y en otras universidades y centros culturales de Hispanoamérica, Francia, Italia y España.

Como poeta místico, Fernando Rielo ha sido reconocido, en su singular y extraordinaria riqueza literaria, por críticos y poetas de la talla de Dámaso Alonso, Jean Claude Renard, Zamora Vicente, Claude Couffon, García Nieto, Jaime Ferrán…

BIBLIOGRAFÍA

Poesía

Dios y árbol, ed. Rumbos, Barcelona, 1958.
Llanto azul, Ornigraf, Madrid, 1978.
Paisaje desnudo, Ornigraf, Madrid, 1979.
Pasión y muerte, Ornigraf, Madrid, 1979.
Dios y árbol, Ornigraf, Madrid, 1980.
Noche clara, Ornigraf, Madrid, 1980.

Transfiguración, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1988.

Balcón a la bahía, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1989.

Dolor entre cristales, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

En las vírgenes sombras, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1994.

Los hijos del encuentro, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1997.

ENSAYO

Teoría del Quijote. Su mística hispánica, Porrúa, Madrid, 1982.

"Poesía y Mística" en *Mystère et Matière*, Lovain, 1982.

Mis meditaciones desde el modelo genético, Madrid, 2001.

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

"Definición genética de la transverberación teresiana", en *Santa Teresa y la literatura mística hispana*, EDI-6, S. A., Madrid, 1984.

"Estudio comparado de la juglaría con la mística española y su Quijote hablado", EDI-6, S. A., Madrid, 1987.

"Concepción genética del principio de relación", Quito (Ecuador), III Congreso mundial de Filosofía Cristiana (Quito-Ecuador-Julio,1989).

"Hacia una nueva concepción metafísica del ser", Madrid. En *¿Existe una Filosofía Española?*, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1988.

"Concepción genética de lo que no es el Sujeto absoluto y Fundamento metafísico de la Etica", Madrid. En *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Madrid,1989, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

"La persona no es ser para sí ni para el mundo". En *Hacia una Pedagogía Prospectiva*, Madrid, 1991, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1992.

"Prioridad de la fe en la formación humana". En *Prioridades y ética en orientación*, Madrid, 1992, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1993.

"Función de la fe en la educación para la paz". En *Educar desde y para la paz*, Madrid, 1994, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1995.

"Formación cultural de la filosofía" en *Filosofía y educación* Madrid (1995),

"Tratamiento psicoético en la educación" en *Educación y desarrollo personal*, Madrid (1996).

"Filosofía psicoética" en *Filosofía y ética*, Madrid, 1996

"Definición mística del hombre y sentido del dolor humano", Roma, 1996.

Traducciones

Skyblue Weeping (Llanto Azul) por David G. Murray, Exposition Press, 1980.

Et Diktantologi (Antología al noruego, Justo J. Padrón), Prometeo, Valencia, 1982.

Urval Av Dikter (Antología al sueco, Justo J. Padrón), Prometeo, Valencia, 1982.

Dieu et Arbre (Antología al francés por Claude Couffon), Caractéres, Paris, 1985.

Transfiguration (al francés por Jean-Claude Renard), Caractéres, Paris, 1983.

Theory of Don Quixote. Its Hispanic Mysticism (Translated by Zelda I. Brooks), Senda Nueva de Ediciones, 1988.

Dolore Tra Cristalli (Traduzione di Annalisa Saccà con testo spagnolo a fronte), Edizioni San Paolo, Milán, 1995.

Fernando Rielo: A Dialogue with three Voices, 2001.

Le mie meditazioni secondo il modello genetico, Madrid, 2003.

The Genetic Model in My Thought, Madrid, 2004.

Publicaciones sobre su obra

ZELDA I. BROOKS, *Poet, Mystic, Modern Hero. Fernando Rielo Pardal*. Scripta Humanistica, Maryland, 1991.

ZELDA I. BROOKS, "Contribuciones estilísticas en Theory of Don Quixote", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

IVO DOMÍNGUEZ, "El derecho en el Quijote", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

ALDO R. FORÉS, *La poesía Mística de Fernando Rielo*, Senda Nueva de Ediciones, New York, 1985.

MARIE-LISE GAZARIAN, "Entrevista con Fernando Rielo", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

MARIE-LISE GAZARIAN, *Fernando Rielo, Un diálogo a tres voces* (Libro de entrevistas de género autobiográfico), Nueva York, 1993, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1995.

JOSÉ M. LÓPEZ, "La metafísica pura en Fernando Rielo", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

JOSÉ M. LÓPEZ, "Paso de la mística española a la novela en *Teoría del Quijote* de Fernando Rielo", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

JOSÉ M. LÓPEZ, "La nueva metafísica de Fernando Rielo", en *Aportaciones de pensadores españoles del siglo XX a la filosofía*, Varios, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

JOSÉ M. LÓPEZ, "Connotaciones metafísicas en la obra poética de Fernando Rielo", en *Filosofía y poesía*, Varios, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1994.

JOSÉ M. LÓPEZ, "El tema de la muerte en la poesía de Fernando Rielo", *Ars Medica* (Rev. De Estudios Humanísticos, vol. 2, Nº 2 - 2000, pp. 111-132).

JOSÉ M. LÓPEZ, "Concepción del dolor en la poesía de Fernando Rielo" (Rev. De Estudios Humanísticos, vol. 2, Nº 3 - 2000, pp. 151 - 161)

JOANNA MROKOWSKI, "Fernando Rielo, poeta místico del siglo XX", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

AUGUST RISKA, "La concepción genética del ser en Fernando Rielo: consideraciones lógicas", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

JOSEPH ROMANO, "Más allá de la identidad: un nuevo acercamiento al ser", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

EDITH RUSCONI, "La poesía de Fernando Rielo en comparación con los poetas metafísicos", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown University-Washington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

EDNA SIMS, "El contenido meditativo y místico de *Llanto azul* de Fernando Rielo", en *Homenaje a Fernando Rielo* (Georgetown UniversityWashington D.C., 1989), F.F.R., Constantina (Sevilla), 1990.

PANORAMA DE LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA EN TOMÁS DE AQUINO

XLIII Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra Pamplona, 25-27 de abril de 2005

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

Del 25 al 27 de abril de 2005 se celebraron en la Universidad de Navarra las XLIII Reuniones Filosóficas, una consolidada y fecunda actividad académica organizada por el Departamento de Filosofía de esta universidad. En la presente convocatoria el foco de la reunión ha sido el gran pensador medieval Tomás de Aquino definido por el Comité organizador como: "el representante más destacado de la síntesis medieval de culturas que dio unidad a Europa". El congreso ha llevado por título "Panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino". La ocasión la ha brindado el hecho de que en el año 2005 se cumplen los 125 años de la proclamación del santo dominico como patrono de los centros académicos católicos.

El comité organizador estuvo compuesto por las instituciones "Corpus Thomisticum (Fundación Tomás de Aquino)", "Associazione per la Computerizzazione delle Analisi Ermeneutiche Lessicologiche (CAEL)", "Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)" y "Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra". Hemos de destacar el trabajo de todo el Departamento, en especial del profesor Dr. Enrique Alarcón, Director de "Corpus Thomisticum". Arroparon su trabajo otros miembros del comité organizador que caben mencionar como Erik Norvelle, Rubén Díez, Antonino González y, a cargo de la secretaría, Inmaculada Hita.

El programa del congreso se ha compuesto de conferencias, ceñidas al objeto propio del mismo, y, también, de comunicaciones que han enriquecido el panorama de la reflexión sobre Santo Tomás de Aquino y el tomismo.

CONFERENCIAS: ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS: INSTITUCIONES, TEXTOS Y FILOSOFÍA TOMISTA

Con la presentación de las conferencias se pretendió ofrecer "una visión global del tomismo reciente: la historia, presente y proyectos de las instituciones; las corrientes de interpretación; la edición crítica de los textos; y la aplicación de las nuevas tecnologías". Tuvieron lugar en el Aula Magna del Edificio Central de la Universidad de Navarra.

El ciclo de conferencias la inició un ponente excepcional en lo que respecta a los estudios tomistas, el profesor Abelardo Lobato OP (Presidente de la Pontificia Academia de Sto. Tomás de Aquino) para hablarnos de "La Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino: historia y proyecto". La PAST ofrece una síntesis de investigación sobre el pensamiento del maestro medieval y significación actual de su obra. La presentación institucional se enriqueció con la conferencia de Enrique Martínez (Universitat Abat Oliba CEU-SITA) sobre "La Sociedad Internacional Tomás de Aquino", de la que es secretario. La SITA surge del Congreso del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino celebrado en 1974 para"Aproximarse a la verdad según el espíritu y la doctrina del Aquinate". Culminó la mañana la ponencia del profesor David Berger (Director de *Doctor Angelicus*-Päpstlichen Thomasakademie) que llevaba por título "Interpretaciones del tomismo a través de la historia". En ella se cuestionó el significado del término "tomismo" tal y como se ha venido haciendo en los distintos ámbitos geográficos y temporales, señalando criterios de demarcación entre Tomás y tomismo. En la sesión de la tarde se propuso una mesa redonda seguida de un coloquio sobre lo dicho y oído por la mañana: "Instituciones tomistas y proyectos en marcha".

El segundo día, martes día 26, las intervenciones se centraron en la actualidad del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Así, el profesor P. Leo Elders SVD (Presidente de la Nederlands Thomas-Gezelschap) propuso la conferencia "La Ética tomista: enfoques actuales". La reflexión del profesor se centró en la presentación del pensamiento ético-moral de Santo Tomás desde el convencimiento de la solidez de su doctrina. La actualidad de la especulación metafísica de Santo Tomás de Aquino en diálogo con el pensamiento contemporáneo fue expuesta por el profesor Ángel Luis González (Universidad de Navarra): "La Metafísica tomista: interpretaciones contemporáneas", concluyendo que Santo Tomás de Aquino ofrece un campo de posibilidad en el pensamiento posmoderno actual. Por último, Roberto Busa SJ (Fundador de CAEL), desde su experiencia pionera en los estudios de análisis de textos con ayuda del ordenador, ofreció la ponencia: "El «Index Thomisticus» y el «Lessico Tomistico Biculturale»", en la que se expuso el recorrido histórico de la monumental aventura digital que representan el "Index Thomisticus" y el "Lessico Tomistico Biculturales" respectivamente. Por la tarde, se

completó la última ponencia matinal con el coloquio: "Un mapa nocional de los escritos tomistas basado en el «Index Thomisticus»".

El último día también se expusieron en la mañana tres ponencias. Enrique Alarcón (Director de Corpus Thomisticum), disertó sobre los "Avances en el conocimiento histórico de Tomás de Aquino", presentando la actualidad sobre "las áreas que considero más centrales en la investigación propiamente histórica sobre Tomás de Aquino: la biografía, la autenticidad de sus escritos, y su cronología", mediante un estudio riguroso de las fuentes biográficas y de los propios biógrafos y presentando futuras líneas de investigación. John F. Boyle (University of St. Thomas, Minnesota) ofreció a los asistentes al congreso un estudio historiográfico interesante titulado "El «Comentario Romano» de Sto. Tomás a Pedro Lombardo", sobre un segundo comentario del maestro dominico a las *Sentencias* de Pedro Lombardo realizado en una época más madura en Santa Sabina durante el curso académico de 1265-66 y de la que nos da noticias el discípulo y biógrafo Tolomeo de Luca. Por último, la ponencia de Adriano Oliva OP (Presidente de la Comisión Leonina): "La Comisión Leonina", fue una exposición de esta institución iniciada por la Orden de Predicadores de estudio y trabajo fundada bajo el auspicio del Papa León XIII en la carta *Iampridem considerando*, del 15 de octubre de 1879, para acometer una nueva edición de las obras completas de Santo Tomás de Aquino. Concluyó el Encuentro con la presentación de "La nueva edición en Internet de la base de datos «Index Thomisticus»".

Las ponencias se ciñeron con rigor y profundidad, a lo que el congreso quería mostrar, es decir, el panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino en sus instituciones, ediciones de textos e interpretación desde el tomismo.

COMUNICACIONES: UN COMPLEMENTO TEMÁTICO SOBRE LA ACTUALIDAD DEL TOMISMO

En relación a la temática del congreso y en un espectro temático más libre, se organizaron seis mesas de comunicaciones en los dos primeros días, tres por día. Para ello se habilitaron en el mismo Edificio Central, cerca del Aula Magna, tres aulas (aulas 18, 30 y 33) de fácil acceso y localización, lo que es de suma importancia para la eficaz transmisión del contenido de ese esfuerzo que suponen las comunicaciones y que, a veces, no se trata con el debido respeto. Por lo tanto, un acierto pleno de organización más que hay que sumar al equipo que dirigió el profesor Enrique Alarcón.

Las comunicaciones (33 en total) muestran una gran diversidad temática, dentro del campo de los estudios sobre Santo Tomás de Aquino y el tomismo, y una riqueza humana en los comunicantes. En ellas se podían ver una auténtica comuni-

cación intelectual entre profesores de instituciones universitarias e investigadores y estudiantes jóvenes con muchas ganas de empezar a mostrar su incipiente sabiduría y saber hacer, y un entusiasmo que se transmitió a todos los participantes en el encuentro. Debido a su cantidad enunciamos estas comunicaciones en bloques de días y aulas.

El día 25 se presentaron las siguientes comunicaciones. Aula 18: Beatriz Cipriani (Universidad de Piura, Perú): "La noción complexiva de los medios y la virtud de la prudencia". Agustín I. Echavarría (Universidad de Navarra): "*Multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse*. En torno a la permisión del mal moral en Summa Theologica I, q. 48, a. 2". Joaquín Ferrer Arellano (Madrid): "Amor y conocimiento". Ignasi Fuster (Barcelona): "Santo Tomás y el sufrimiento". José Ángel García Cuadrado (Universidad de Navarra): "Hacia una sistematización de la Antropología de la Escuela de Salamanca. A propósito de la edición del comentario de D. Báñez al *Tratado de Homine* (1588)". Manuel Lázaro (Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, Coria-Cáceres): "«Dios permite el mal para el bien». Dos aproximaciones diferentes desde la metafísica del ser y del bien en Sto. Tomás y S. Buenaventura".

Aula 30: Nikolaj Demjanãuk, Dagmar Demjanãuková (University of West Bohemia, Pilsen, Czech Republic): "Thomas Aquinas: Tradition and Education". Thomas A. F. Kelly (Maynooth, Ireland): "A New Reading of a Thomistic Argument for the Existence of God". Sebastian T. Kołodziejczyk (Jagiellonian University, Cracow): "Theory of Transcendentals and the Problem of Pure Experience". Matthew Kostelecky (Katholieke Universiteit Leuven): "Human Nature, Theological Method, and the *Summa contra Gentiles*". Jörgen Vijgen (Willibrordhuis, Netherlands): "The Contemporary Authority of St. Thomas Aquinas".

Aula 33: Alfredo Alonso (Madrid): "La noción de «filosofía cristiana» en Jesús García López". Alfonso García Marqués (Universidad de Murcia): "¿Hay tres Tomás de Aquino?". Marta Miranda (Santiago de Compostela): "La convencionalidad del lenguaje: Tomás de Aquino y Wittgenstein". Alvaro Perpere (Universidad de Navarra): "Pseudo-Dionisio y Santo Tomás de Aquino: la noción de jerarquía en el *Comentario a las Sentencias L. II, d. 9*". Luis Romera (Santa Croce, Roma): "El retorno a la metafísica. Un intento desde Tomás de Aquino". Idoya Zorroza (Universidad de Navarra): El proyecto "Ética y economía en la Escuela de Salamanca".

El martes 26 se presentaron las siguientes comunicaciones. Aula 18: Ángel Beleña (Madrid): "Entre el *tomismo* y el *consecuencialismo*: el caso de Richard Cumberland". Josep Mª Montiu (Barcelona): "Santo Tomás y la Universidad de Madrid: unas palabras sobre el Dr. Manuel García Morente (1886-1942)". Carlos Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra): "Aquinas sobre los transcendenta-

les, 700 años después. A través de Aersten, Polo y Millán Puelles". Ignacio Pérez Constanzó (Universidad de Navarra): "La respuesta de Siger de Brabante al *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino". Patricia Santos (Universidad San Pablo-CEU, Madrid): "Libertad humana, virtud y sociedad política según Louis Lachance, O.P.". Mario Silar (Universidad de Navarra): "La ética en Tomás de Aquino: el desafío hermenéutico de una recta interacción entre teología y filosofía. La imposibilidad de una ética filosófica en Tomás de Aquino según J. M. Bradley".

Aula 30: Ariberto Acerbi (Santa Croce, Roma): "L'aspetto di esercizio della volontà". Santiago Argüello (Universidad de Navarra): "¿Por qué Tomás de Aquino aventaja a Aristóteles en el intento de evitar el determinismo?". Nazzareno Fioraso (Università di Verona): "Dios revelado y Dios personal. Dicotomía entre la filosofía unamuniana y la especulación teológica clásica por lo que concierne las pruebas racionales de la existencia de Dios". Elvio C. Fontana (Centro di Alti Studi San Bruno, Segni.): "Proyecto cultural Cornelio Fabro". John Lamont (St. Andrews, Scotland): "St. Thomas on Infinite Causal Regresses".

Aula 33: Gloria Balderas (Universidad de Navarra): "Razón superior y parte superior de la razón". Pedro Marti: "Reflexiones en torno al mal, el pecado y la tristeza desde la Suma Teológica de Sto. Tomás". Maite Nicuesa (Universidad de Navarra): "Causas de la tristeza espiritual según Tomás de Aquino". Jorge M. Posada (Universidad de La Sabana, Colombia): "Antropología y Metafísica más allá de la Ontología". Juan Fernado Sellés (Universidad de Navarra): "El método cognoscitivo de los trascendentales".

De lo dicho hasta ahora resulta muy apetecible poder acceder a todo este material sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y la actualidad de su pensamiento. Para ello y mostrando, una vez más, la eficiencia de su gestión, los organizadores del congreso planean publicar las ponencias y comunicaciones por el servicio de publicaciones de la universidad. Por lo tanto, creo que es recomendable estar atentos bien a que salgan todos los escritos en un único volumen en la "Colección Filosófica" de EUNSA (la opción más probable) o que las ponencias y algunas comunicaciones se publiquen como número monográfico de la revista "Anuario Filosófico", en el segundo semestre de 2006 y otras comunicaciones como libro, en la serie "Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria".

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 269-273

SIMPOSIO
"DE BABILONIA A NICEA: METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DE ORÍGENES DEL CRISTIANISMO Y PATROLOGÍA EN EL MARCO DE LA CONVERGENCIA EUROPEA"
Universidad Pontificia de Salamanca, 26 y 27 de mayo de 2005

JORGE JUAN FERNÁNDEZ SANGRADOR
Universidad Pontificia de Salamanca

El Simposio "De Babilonia a Nicea: Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología en el marco de la convergencia europea" reunió en Salamanca a los Directores y Secretarios de Estudios de los 24 Institutos afiliados a la Universidad Pontificia de Salamanca en toda España con el fin de que los responsables en la institución salmantina de la adaptación a los planes académicos a los de la convergencia europea explicaran las incidencias prácticas que se prevén en un futuro próximo inmediato.

Varios países de Europa tienen, en sus planes universitarios, asignaturas en las que se imparten conocimientos de judaísmo perteneciente al período persa, helenista y romano (siglos VI a.C. – I d.C.), literatura cristiana antigua, orientalismo antiguo, filosofías del próximo o medio oriente y de la cuenca del Mediterráneo, historia de las ideas teológicas y del pensamiento oriental y occidental.

Especialmente, las Universidades públicas de Italia, Alemania y países escandinavos tienen estas materias en sus planes de estudios. Puesto que tendrán que enmarcarlas en los planes de convergencia europea, la Universidad Pontificia de Salamanca se propuso contribuir a esta empresa común con la elaboración de este simposio, primero de estas características en España.

Con este fin, los participantes en el Simposio intentaron elaborar, entre todos, un programa de la asignatura de "Orígenes del Cristianismo-Patrología" que se ajuste al que existe en otras universidades europeas y norteamericanas con el fin de

que los temas básicos que se imparten en España sean convergentes en contenidos, programas y métodos docentes con aquéllos.

Importancia del contenido temático

La materia de "Orígenes del Cristianismo-Patrología" es en la que se acomete sistemáticamente el estudio de:

- El judaísmo en el período persa, helenista y romano: etapas históricas, ideas teológicas, prácticas sociales y religiosas.
- La crítica histórica y literaria de los textos de la antigüedad judeocristiana: Biblia, documentos del mar Muerto, literatura extrabíblica de los siglos II a.C. al I d.C.
- La relación del judaísmo y el cristianismo con otros sistemas religiosos de oriente.
- Las aportaciones de la arqueología, epigrafía, numismática, entre otras ciencias auxiliares, para un mayor conocimiento del judaísmo y el cristianismo, así como de las relaciones existentes entre ambos.
- Historia del cristianismo: literatura, ideas, concilios, personajes.

Aunque este Simposio puso un límite en el año 325 d.C., sin embargo el estudio de los temas podría prolongarse hasta el siglo VIII d.C.

Es probablemente una de las áreas de conocimiento más completas que existen en el sistema universitario.

DESTINATARIOS

Los destinatarios del Simposio, además de los Directores y Secretarios de los 24 Institutos Teológicos y de Ciencias Religiosas afiliados a la Universidad Pontificia de Salamanca, eran también los alumnos del bienio de especialización en Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca interesados en el tema.

La participación de Directores, Secretarios y conferenciantes en foros como éste es uno de los compromisos adquiridos por los Institutos Teológicos y de Ciencias Religiosas al solicitar la afiliación a la Universidad Pontificia de Salamanca. Los Simposios de este género se hacen por imperativo institucional al menos una vez al año para tratar cuestiones de interés general para todos los centros académicos provinciales asociados.

Los Directores y los Secretarios que participaron en este Simposio pertenecen a las instituciones que se refieren seguidamente:

Castilla-León (4 Institutos):

- Instituto Teológico San Esteban de Salamanca

- Instituto Teológico de Palencia
- Instituto Teológico de León
- Instituto de Ciencias Religiosas de León

Aragón (2 Institutos):

- Instituto Teológico de Aragón
- Instituto de Ciencias Religiosas de Aragón

Asturias (2 Institutos):

- Instituto Teológico de Oviedo
- Instituto de Ciencias Religiosas de Oviedo

Cantabria (1 Instituto)

- Instituto Teológico de Santander

Extremadura (4 Institutos):

- Instituto Teológico de Coria-Cáceres
- Instituto Teológico de Plasencia
- Instituto Teológico de Badajoz
- Instituto de Ciencias Religiosas de Extremadura

Galicia (5 Institutos):

- Instituto Teológico de Orense
- Instituto Teológico de Lugo
- Instituto Teológico de Vigo
- Instituto Teológico de Santiago de Compostela
- Instituto de Ciencias Religiosas de Compostela

Madrid (3 Institutos):

- Instituto Teológico de San Lorenzo del Escorial
- Instituto Teológico de Vida Religiosa de Madrid
- Instituto de Ciencias Religiosas y Catequéticas de Madrid

Murcia (2 Institutos):

- Instituto Teológico de Murcias
- Instituto de Ciencias Religiosas de Murcia

Navarra (1 Instituto)

- Instituto Teológico de Pamplona

RELACIÓN DE COMUNICACIONES Y DE COMUNICANTES

Un profesor de cada Instituto Teológico o de Ciencias Religiosas fue el encargado de presentar los contenidos y la metodología de cada tema propuesto:

1) De Babilonia a Nicea: Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología en el margo de la convergencia europea.
   Jorge Juan Fernández Sangrador, director del Simposio (Universidad Pontificia de Salamanca)
2) El plan de convergencia europea y su incidencia en las instituciones académicas privadas
   Luis Miguel Pedrero Esteban (Universidad Pontificia de Salamanca)
3) Aplicación de los criterios de convergencia europea en los Institutos afiliados a la Universidad Pontificia de Salamanca
   Juan Jesús Luna Cortés (Universidad Pontificia de Salamanca)
4) El oriente antiguo: Las raíces más profundas del cristianismo
   Jesús García Recio (Instituto de Ciencias Religiosas de León. Es también Profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma y Director de la Fundación Johannes Jacobus Adrianus van Dijk para los Estudios Bíblicos y Orientales – Universidad de León)
5) Rasgos cananeos del Dios bíblico
   Ángel Aparicio Rodríguez (Instituto Teológico de Vida Religiosa de Madrid)
6) El judaísmo en el período persa
   José Manuel Sánchez Caro (Instituto de Ciencias Religiosas de Ávila. Rector de la Universidad Católica de Ávila y Catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca)
7) El judaísmo en el período helenista
   José Uxío Nerga Menduiriña (Instituto Teológico de Vigo)
8) La versión griega de LXX
   Francisco Gordón Gordón (Instituto Teológico de Badajoz)
9) Qumrán
   José Antonio Bande García (Instituto Teológico de Oviedo)
10) La apocalíptica
   Jesús Asurmendi Ruiz (Instituto Teológico de Pamplona y Profesor Ordinario del Instituto Teológico de París)
11) Filón de Alejandría y el alegorismo cristiano
   José Fernández Lago (Instituto Teológico de Santiago de Compostela)
12) Flavio Josefo, historiógrafo judío y su importancia en la historiografía cristiana
   Florentino Díez Fernández (Instituto Teológico del Escorial)

13) Cómo ayuda el rabinismo a entender el cristianismo naciente
Miguel Pérez Fernández (Instituto Teológico de Murcia y Catedrático de la Universidad de Granada)

14) Cristologías neotestamentarias
Luis Ángel Montes (Instituto Teológico de Palencia)

15) Esperanza escatológica y ética cristiana
Juan José Caldevilla Portilla (Instituto Teológico de Santander)

16) Etapas en el proceso de autocomprensión del cristianismo primitivo
Gregorio Celada Luengo (Instituto Teológico San Esteban de Salamanca)

17) Misión y expansión del cristianismo
Luciano Armas Vázquez (Instituto Teológico de Lugo)

18) Gnosticismo y literatura cristiana apócrifa
Francisco José Prieto Fernández (Instituto Teológico de Orense)

19) Literatura cristiana martirial
Rafael Prieto Ramiro (Instituto Teológico de Plasencia)

20) Corrientes filosóficas prenicenas
Manuel Lázaro Pulido (Instituto Teológico de Coria-Cáceres)

21) Teologías convergentes en el Concilio de Nicea
Javier Pérez Mas (Instituto Teológico de Aragón)

Las comunicaciones en el Simposio, que fueron de gran interés, serán publicadas próximamente por la Universidad Pontificia de Salamanca.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 275-276

EXPOSICIÓN "VERUM CORPUS"

Iglesia de la Preciosa Sangre de Cáceres, 1 de octubre a 1 de noviembre de 2005

JOSÉ A. FUENTES CABALLERO
Coordinador general de la Exposición
Instituto Teológico de Cáceres

Durante el mes de octubre se celebró la exposición organizada por el obispado de Coria-Cáceres (Delegación diocesana de Patrimonio) y el Cabildo Catedral. Un proyecto, lleno de ilusión y de colaboraciones que queremos aquí reseñar. La Exposición acompañó el acontecimiento central de la Iglesia católica durante el mes de octubre: la celebración del Sínodo de Obispos en Roma, sobre la Eucaristía, con el que concluirá el año dedicado a este misterio de fe, de amor y comunión que es el Santísimo Sacramento.

Ya la inauguración resultó muy estimulante y la asistencia fue masiva, con la presencia de autoridades civiles y religiosas y un numeroso público del mundo de las instituciones de la Iglesia diocesana y de la provincia eclesiástica, así como de la cultura de la ciudad y la provincia cacereña.

El contenido de la Exposición se obtuvo con un gran esfuerzo en aras de conseguir una buena calidad expositiva, aunque la consecución de algunas piezas concretas y muy significativas, previstas en el proyecto, haya sido imposible por distintas razones

La exposición, titulada *Verum Corpu*, se instaló en la Iglesia de la Preciosa Sangre de la ciudad de Cáceres, en pleno corazón de la ciudad monumental, es la respuesta a la invitación del Papa Juan Pablo VI en el año de la Eucaristía. Diferentes iniciativas de fe y arte en torno a la Eucaristía han surgido en toda la Iglesia Universal. Es rara la diócesis española que no ha organizado algún acto especial en este año tan emblemático.

Cinco capítulos desarrollan la idea expositiva: Jesucristo tuvo un verdadero cuerpo, en el capítulo primero; Jesucristo padeció y murió por nosotros —verdadera sangre— en el capítulo segundo. El capítulo tercero se inspira en las palabras de la Consagración de la Misa: "Tomad y comed porque esto es mi Cuerpo; tomad y bebed porque esta es mi Sangre" y el capítulo cuarto desarrolla las palabras posteriores a la Consagración: "Haced esto en memoria mía". El capítulo quinto es, a modo de eje transversal, un recorrido a la obra caritativa de la Iglesia diocesana, en el pasado y en el presente y lleva por título las palabras de Jesús: "Esto os mando: que os améis unos a otros como yo os he amado". Se muestran documentos sobre Hospitales, fundaciones, centros de acogida, residencias de ancianos y un largo etc que presentan la verdadera riqueza de la Iglesia: el amor a los más pobres.

Una proyección (DVD) sobre la Eucaristía como memorial, banquete y presencia (montaje audiovisual que se proyecta en el Centro Cultural San Jorge, en la Sala contigua a la Iglesia), además de una interesante Unidad didáctica preparada para facilitar la visita de colegios y grupos de catequesis, completaron esta exposición, con una clara y descarada dimensión catequética, sin minimizar el arte y la historia, en ese diálogo fe-cultura.

Por delante se tuvo parte del mes de octubre. La invitación fue general. Todos fueron invitados: colegios, catequistas y grupos de catequesis, parroquias y público en general. El fin fue acoger a todos con cariño. Un grupo de voluntarios, en nombre de la Iglesia diocesana, atendieron a los visitantes y les acompañaron en la visita. El gesto de los voluntarios, dedicando a este servicio bastantes horas durante el mes de octubre, es algo muy plausible y expresión de esa unión de fuerzas e intereses con los que, con tanta frecuencia, la Iglesia se moviliza.

La Comisión organizadora se siente también agradecida a las instituciones patrocinadoras como Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, Diputación Provincial de Cáceres con todos sus servicios, la fundación "Mercedes Calles y Carlos Ballesteros" que, por primera vez y de forma oficial, se hace presente en el ambiente cultural de la ciudad, la obra social Caja Extremadura, Construcciones Abreu y Dirección regional de SEUR muestra de la implicación provincial de la Exposición.

La Comisión organizadora tiene la satisfacción de haber hecho un gran esfuerzo y haber movilizado a mucha gente y, además, con escasos medios y no grandes ayudas.

CAURIENSIA, Vol. I (2006) 277-282

PERSONA Y SOCIEDAD: PERSPECTIVAS PARA EL SIGLO XXI

Congreso Internacional de Filosofía
Braga, Portugal, 17-19 de noviembre de 2005

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

Del 17 al 19 de noviembre de 2005 tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de Braga de la Universidad Católica Portuguesa lo que podemos designar, ya desde el principio, un buen y bien organizado Congreso Internacional de Filosofía, que ha tenido como tema central la relación entre la persona y la sociedad en el mundo actual: "Persona y Sociedad: Perspectivas para el Siglo XXI".

La justificación del evento la encontramos en la celebración de los 60 años de la publicación de la que es una de las publicaciones señeras de la filosofía en lengua portuguesa: la *Revista Portuguesa de Filosofía*, publicación de la Facultad de Filosofía y que asimismo es organizadora del evento. A su vez, se inserta en la tradición inaugurada por el I Congreso Nacional de Filosofía, también realizado en Braga 50 años antes. Acontecimiento de gran importancia que supuso el relanzamiento del estudio universitario de la Filosofía en el país vecino.

La temática tiene una motivación no sólo acorde a las necesidades actuales –pues hoy más que nunca parece pertinente debatir sobre las grandes cuestiones filosóficas relacionadas con *la comprensión del ser humano como persona*–, sino que el 2005 provoca esta invitación al ser un año en que se conmemora el primer centenario del nacimiento de pensadores como Emmanuel Mounier, Emmanuel Lévinas y Jean-Paul Sartre, sin olvidar los 600 años de Lorenzo Valla, los 150 años de la muerte de Sören Kierkegaard y los 50 de Pierre Teilhard de Chardin y de Albert Einstein.

Para tal fin, el muy competente organizador y coordinador del congreso João J. Vila-Chã, ha reunido especialistas de Filosofía y otras disciplinas afines como el

Derecho, la Ciencia Política, la Economía... y otras ciencias sociales y humanas. Se discutió, pues, sobre la noción de persona y su impacto en la concepción y la organización de la sociedad.

En consonancia con el carácter simbólico del Congreso, la apertura del mismo el 17 de noviembre coincide con la celebración el año 2005 y en todo el mundo a instancias de la UNESCO del Día Mundial de la Filosofía. El Congreso se convirtió así en una contribución especial en Portugal en la dinamización del papel y de la misión que la filosofía tiene que tener en cuanto disciplina en el mundo actual.

El Congreso se estructuró en torno a unos ejes temáticos y a tres tipos de actividades.

Los núcleos temáticos fueron los siguientes: 1) Arte y comunicación; 2) Ciencia y tecnología; 3) Economía y política; 4) Espíritu y cuerpo; 5) Ética y justicia; 6) Filosofía y literatura; 7) Historia de las ideas; 8) Metafilosofía; 9) Multiculturalismo; 10) Ontología y metafísica; 11) Problemas de bioética; 12) Cuestiones de género; 13) Religion y cultura; y 14) Sociedad de la informacíon.

En cuanto a las actividades, señalamos las sesiones generales, comunicaciones y pósters.

1. Sesiones generales

Las celebraciones o sesiones generales vertebraron el Congreso. Estas sesiones se celebraron en el Aula Magna de la Facultad. La primera fue la Sesión de Apertura presidida por Manuel Braga da Cruz, Rector de la Universidad Católica Portuguesa. En esta sesión de apertura, el coordinador y organizador, João J. Vila-Chã, realizó un discurso crítico con el pensamiento actual, señalando el peligro de que en el mundo actual la filosofía y las humanidades podrían caer en un estado de crisis. Subrayó cómo ante esta situación es preciso insertar en nuestra cultura el vigor espiritual, que sólo puede aportar una filosofía clarividente y equilibrada. El profesor de la Facultad de Filosofía de Braga y director de la *Revista Portuguesa de Filosofía* (y miembro del Consejo Asesor de nuestra revista) justificó la pertinencia y la dinámica del Congreso ante la urgencia de realizar en un esfuerzo de interdisciplinariedad, desarrollar nuevos caminos en la actividad filosófica. La intervención de apertura fue ratificada por el director de la Facultad, Alfredo Dinis. Sin embargo, esta sesión estuvo marcada por el testimonio del profesor jesuita Lúcio Craveiro da Silva (antiguo Director de la Facultad de Filosofía, Rector de la Universidad do Minho y en la actualidad presidente de su Consejo cultural), quien recordó las dificultades de organización del I Congreso Nacional de Filosofía.

a) Conferencias plenarias: Estas se desarrollaron a las 9'30h y a las 16'00h todos los días inaugurando, el trabajo matutino y vespertino. El primer día, tras la Sesión de Apertura, la profesora de la Universidad de Valencia, Adela Cortina, impartió la primera de las conferencias plenarias (dictadas como veremos por figuras representativas del panorama filosófico internacional), titulada "Ética del desarrollo: Una exigencia de Justicia", en la que continuó exponiendo su tesis particular sobre la ética de mínimos, tan querida en muchos círculos. Por la tarde fue el turno de Paul Gilbert de la Universidad Gregoriana de Roma, quien abordó el tema "Violence, vérité, justice". El día 18 comenzó con la interesante exposición del profesor cubano del Instituto de Misiones de la Universidad de Aachen (Munich), Raúl Fornet-Betancourt sobre "Filosofía e Interculturalidad: Una relación necesaria para pensar nuestro tiempo", donde propuso un nuevo paradigma filosófico a partir del horizonte de la interculturalidad. Por la tarde, la palabra fue cedida a Virgilio Melchiorre de la Universidad Católica de Milán, para hablarnos del personalismo en la ponencia: "Mounier: Per un'ontologia della persona". El último día, las conferencias corrieron a cargo, por la mañana, de Jean-Pierre Dupuy (Universidad de Stanford), quien, en un una visión generalista, nos ofreció una reflexión sobre: "Advanced Technologies and the Obsolescence of the Human Condition". Y por la tarde de Manfredo Araújo de Oliveira (Universidad Federal do Ceará) quien trató el tema: "Subjetividade e Totalidade: Um confronto con as antropologias contemporãneas".

b) Simposios conmemorativos: Los simposios recordaron figuras mayores del pensamiento contemporáneo. El primero se centró en dos figuras del personalismo: "Emmanuel Mounier & Emmanuel Levinas". Para ello dos especialistas en ambos autores nos acercaron a la actualidad de su pensamiento. Así Carlos Díaz, profesor de la Universidad Complutense y miembro del Instituto E. Mounier, realizó la siguiente reflexión: "¿Qué haría, qué diría Emmanuel Mounier hoy? Por su parte, Roger Burggraeve, de la Universidad Católica de Leuven, nos habló sobre Levinas: "The Other and Me: Emmanuel Levinas on Interpersonal and Social Responsability". El segundo Simposio (día 19) se centralizó en los teólogos jesuitas (no olvidemos que la Universidad Catolica Portuguesa es una intitución de la Compañía de Jesús) "Karl Rahner & Bernard Lonergan". Para ello contamos con Thomas Sheehan (Universidad de Stanford) quien habló del teólogo alemán: "Radical Finitude: Spirit in (a Somewhat Different) World"; y con Frederick Lawrence (Boston College) encargado de Lonergan: "Person and Society: A Trinitarian Perspective From the Work of Bernard Lonergan". Por último, el día 20 y conluyendo con el trabajo del Congreso, el tercer simposio reflexionó en torno a la ciencia: "Pierre Teilhard de Chardin & Albert Eintein". Sobre el tardíamente rehabilitado profesor jesuita se ocupó Lodovico Galleni de la Universidad de Pisa en la conferencia: "Il rapporto scienza & teologia nell'opera di Pierre Teilhard de Chardin: un modello multicentrico". Para hablarnos de las implicaciones de la teoría de

Einstein, John Stachel (Universidad de Boston) dictó la ponencia: "Where is Creativity? The Example of Albert Einstein".

c) Otros actos comunes

Además de la apertura de la que hemos hablado y de la Clausura que tuvo lugar el día 19, la organización planeó otros actos comunes interdisciplinares. Así el 17 de noviembre tuvo lugar un acto musical conmemorativo del Día Mundial de la Filosofía en la Iglesia de los Congregados en el que el Concierto Coral Sinfónico interpretó obras de Hayden e Dvorak. El día 18, se celebró la Conmemoración de los 60 años de existencia de la Revista Portuguesa de Filosofia con Marcelo Rebelo de Sousa de la Universidad de Lisboa, hablando sobre los "Desafios do Conceito de Pessoa para o Dereito do Século XXI", y con la actuación de la Popular Music of Northern Portugal interpretando "Caminhos da Romania".

2. Sesiones Paralelas: Comunicaciones

Sin duda alguna, el peso académico del congreso lo constituyeron las sesiones paralelas que se realizaron los tres días de 11'00h a 12'30h; de 14'30h a 16'00h y de 17'25h a 18'40h. Las mesas de comunicaciones estuvieron compuestas por tres ponentes con un moderador para desarrollar 20-25 minutos de comunicación y 5 minutos de debate. Para hacerse cargo del volumen de trabajo desarrollado hay que tener en cuenta que cada sesión paralela la constituían 13 mesas. Esto hace alrededor de 317 comunicaciones (pues alguna mesa estaba constituida por dos ponencias). El libro del *Programa del Congreso* dedica de la página 33 a la 162 para presentar los resúmenes. La temática de las comunicaciones se inscribió en los catorce núcleos temáticos ya mencionados. Los ponentes representaron los más variados países de los cinco continentes: Europa: Portugal, Italia, España, Alemania, Francia, Holanda, Reino Unido, Grecia, Polonia, Chipre, Eslovenia, Rumanía, Chequia, Hungría, Suiza, Suecia, Finlandia y Rusia. África: Marruecos y Nigeria. Asia: Turquía, Irán, India, Filipinas, Vietnam y China. América: Estados Unidos, Méjico, Brasil, Colombia y Argentina.

Todos estos datos creo que nos hace ver la importancia de estas sesiones paralelas y de su riqueza humaan, cultural y, por supuesto, documental, reflexiva y de investigación.

3. Pósters

Esta sección se inició con la inauguración de la Philosophical Fractal Art Gallery: "The *Azulejo* of Ideas" en la Sala de Profesores (4° piso), evocando, de

nuevo, el Día Mundial de la Filosofía. La presentación fue realizada por Viorel Guliciuc (Universidad "Stefan cel Mare" de Rumanía) y Paulo Alexandre e Castro (Cooperativa "Comunicaçao e Cultura", Portugal). Todo el mundo fue llamado a participar en los pósters en cualquiera de los idiomas oficiales respondiendo a preguntas lanzadas. Por ejemplo 1) ¿Cómo comunicarnos mejor en un mundo diverso? (Emilia Guliciuc, Rumanía); 2) ¿Cuáles son los límites, si los hay, para la diversidad humana? (Nicolay Omelchenko, Rusia); 3) ¿Es posible comprender la diversidad en términos filosóficos sin el concepto de universalidad no-genérica? (Viorel Guliciuc, Rumanía).

Conclusión

En fin, el congreso luso ha constituido un gran evento filosófico y humano, donde se compartieron reflexiones, ideas, opiniones... y también cafés, pastas, una cena en el precioso enclave de Bom Jesus y, aquellos que quisieron y pudieron, una excursión el día 20: "From Historical Minho to Monumental Porto... and Return".

Esperamos los frutos de las Actas del Congreso de aquellas ponencias de las Sesiones Plenarias y de las comunicaciones aceptadas para su publicación de las Sesiones Paralelas. Constituirá un esfuerzo editorial de primer orden y la guinda a este evento filosófico.

Sin duda alguna, una de las riquezas del Congreso era el hecho de que tuviera como idiomas oficiales, además del portugués, el inglés, castellano, francés e italiano. Pero se convirtió en un pequeño problema, pues la organización no suministró traducción alguna. Muchas veces se veían en las salas, sobre todo de comunicaciones, pequeñas "torres de babel" al alternarse conferencias en inglés, italiano o portugués. Creo que en las sesiones plenarias se podía haber facilitado algún sistema de traducción simultánea. En las mesas de comunicaciones, en virtud de la gran participación de personas, no había posibilidad, evidentemente, de realizar una traducción simultánea de las mismas. Pero se debería haber utilizado un criterio lingüístico para la concepción de las mimas, sobre todo en lo que se refiere al inglés, pues es donde más dificultades de comprensión existía, teniendo en cuenta que las comunicaciones se suelen dictar a gran velocidad debido al corto margen de exposición que hay y ello dificulta la comprensión, incluso en el idioma propio. Quizás el único "lunar", comprensible, del Congreso.

Podríamos concluir diciendo también que el Congreso de Filosofía cumplió las expectativas de los asistentes y las demandas de la sociedad respecto de un evento de estas características e hizo buenos los augurios que en la presentación había expresado el Rector de la Universidad Catolica Portuguesa de que la interna-

cionalidad del Congreso es una expresión del camino que la Universidad Católica (y con ella –añado yo– el pensamiento católico) pretende realizar, a través del diálogo con todas las civilizaciones y culturas del mundo.

Felicidades a toda la Facultad de Filosofía de Braga de la Universidad Católica portuguesa. A su organizador, el ya citado João J. Vila-Chã, y a todos los miembros, incluidos los atentos alumnos que han hecho un trabajo encomiable.

RESEÑAS

PROFESORES DEL INSTITUTO

Jesús MORENO RAMOS y Marcelo SÁNCHEZ-ORO SÁNCHEZ (dirs.), *Estudio sociológico del voluntariado en Extremadura*, Badajoz, Plataforma para promoción del voluntariado de Badajoz, 1999. 181 pp., 30 x 21 cm.

Se trata del primer estudio comprensivo de carácter regional del comportamiento social tipificado como "voluntario".

Parte de un discernimiento de quién son realmente los voluntarios y cuáles son las organizaciones que pueden caracterizarse cabalmente como específicamente de voluntariado. Después de aventurarse en una cuantificación del fenómeno el estudio se centra en caracterizar tanto al voluntariado como a las organizaciones en las que se encuadran. Presenta la virtualidad de remitirse a parámetros estatales lo que posibilita comparar el fenómeno del voluntariado en Extremadura en relación con las variables nacionales.

Marcelo Sánchez-Oro Sánchez
Universidad de Extremadura

Jesús MORENO RAMOS y Marcelo SÁNCHEZ-ORO SÁNCHEZ, *La Vida en las afueras Estudio sociológico sobre las condiciones de vida, problemas sociales y perspectivas de futuro del barrio cacereño de Aldea Moret*, Badajoz, Consejería de Bienestar Social de la Junta de Extremadura, 2003. 447 pp., 24 x 17 cm.

A través de todas las líneas de intervención que se están desarrollando desde la Junta de Extremadura se detectó que determinados barrios pertenecientes a los principales municipios de la región presentan múltiples factores que los definen como espacios de exclusión social.

En estos barrios se producen una serie de circunstancias que afectan y alteran el desarrollo y la vida comunitaria de forma que sobre un mismo territorio urbano convergen problemas y factores que les configuran no sólo como periferia territorial, sino también social.

"La vida en las afueras de Cáceres", analiza este proceso de exclusión, sus causas históricas y presentes, el análisis actual de los componentes sociológicos de la situación-problema y como es vivido por los sujetos históricos concretos. Para ello se recurre a una encuesta estadística ya a grupos de discusión e historias de vida.

Marcelo Sánchez-Oro Sánchez
Universidad de Extremadura

Jesús MORENO RAMOS (dir.), *La inmigración extranjera en Extremadura. Especial referencia al Valle del Tiétar*, Cáceres, Círculo de investigación sociológica de Extremadura, 2004. 154 pp., 22 x 15 cm.

Determinar la magnitud del reciente movimiento migratorio es uno de los retos que trata de abordar esta investigación que se ubica en Extremadura y, más concretamente, en la comarca del Valle del Tiétar.

En su primera parte se recogen las grandes cifras referidas a España, después se centra en Extremadura y finalmente en las comarcas del noreste.

En otro apartado se aborda el problema del temporerismo, particularmente relevante en el Valle del Tiétar.

El estudio no sólo trata de precisar el volumen del fenómeno inmigratorio, sino que profundiza en su perfil sociodemográfico (procedencia, distribución por sexos y edad, estado civil...), la estructura familiar, problemas laborales, de vivienda salud, educativos...

Finalmente se da voz a los propios inmigrantes, de modo que se recogen sus miedos y expectativas de futuro, sus quejas y demandas, la percepción que tienen respecto a la aceptación o rechazo que provocan, el nivel de satisfacción.

Se trata, en última instancia de conocer mejor el fenómeno de la inmigración en nuestra Comunidad Autónoma con el objeto de darle una respuesta acertada desde Entidades públicas y privadas.

El estudio estuvo financiado por la Consejería de Bienestar Social de la Junta de Extremadura.

Marcelo Sánchez-Oro Sánchez
Universidad de Extremadura

Manuel LÁZARO PULIDO, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura (Collana Pensiero Francescano Vol. 5), Grottaferrata (Roma), 2005, 288 pp, 14,3 x 21 cm.

Sin duda el tema de la creación constituye una de las grandes aportaciones del pensamiento cristiano medieval. Lo fue desde San Agustín hasta Occam. Pero, en la tradición franciscana, la creación, como donación gratuita del amor divino, ocupa el puesto de privilegio. Llama, sin embargo, la atención que San Buenaventura no dedicase expresamente ninguna de sus obras al estudio de la creación. No obstante, es el quicio sobre el que gira lo que se ha denominado el "neoplatonismo cristiano" del Doctor Seráfico.

Precisamente uno de los primeros hallazgos de este amplio y reflexivo estudio del profesor Lázaro Pulido es haber centrado su investigación en el concepto bonaventuriano de creación. Y lo es, además, porque lo hace con una total coherencia.

La obra establece, primero, el sentido de la creación, como expresión de la voluntad libre y generosa de Dios, que difunde su bondad en el libro del mundo. La creación es, por ello, entendida como signo y símbolo de la gracia divina, según la concepción hermenéutica gadameriana, que el autor explica en el primer capítulo.

El segundo capítulo resulta fundamental para contextualizar la obra de San Buenaventura, dentro de la historia de la filosofía medieval, en la que destaca como tema recurrente el de las relaciones entre la filosofía y la teología. El profesor Lázaro Pulido sitúa con precisión la posición del doctor Seráfico y, en amplio diálogo con los principales intérpretes del pensamiento de San Buenaventura, establece las coordenadas desde las que tiene perfecto sentido hablar de la filosofía del santo franciscano como una "metafísica de la expresión", en la que el ser creado es un ente, pero es, ante todo, obra de Dios. Con ello, concluye el segundo capítulo, que forma con el primero una introducción teórica imprescindible para comprender en su justo sentido la tesis central de la obra, que no es otra que la afirmación de la criatura como signo, símbolo, espejo e itinerario del hombre hacia el Creador.

El tercer capítulo define con claridad los términos fundamentales de esta metafísica de la expresión, que se asienta sin duda en el ejemplarismo de influencia platónico-agustiniana y culmina en una teología simbólica que tiene su origen en el Pseudo Dionisio y su continuación en la obra de Hugo de San Víctor. En cuanto al ejemplarismo, el autor presenta un minucioso análisis de la centralidad del Lógos divino en esa participación de las criaturas de la bondad divina, así como los modos de relación entre el Creador y la criatura, que aporta una profunda comprensión de la "reductio" y la "divisio", modos privilegiados de esa relación. Por lo que respecta a la teología simbólica, el autor profundiza en la tradición neoplatónica cristiana, señalando las diferencias entre la visión impersonal de carácter plotiniano y la concepción cristiana del amor personal, principio y fuente de la creación, entendida como libro e imagen que eleva a la criatura a su causa ejemplar.

Tras esta fundada explicación del ejemplarismo lógicamente el estudio penetra en la metafísica expresiva del ser finito, que el autor rastrea con singular pericia en las páginas del *Itinerarium*. Indudablemente la naturaleza ontológica de la criatura exige previamente el conocimiento del creador, en tanto que Ser, pero sobre todo como Bien. La apuesta personalista bonaventuriana alcanza en este momento su cúspide, pues sin renunciar a concebir a Dios como el Ser, lo sublima con la idea de Bien, que convierte al Ser en principio y culminación de toda comunicación. El Bien es razón última y fundamento, como prefiere llamarlo San Buenaventura, de toda comunicación, de toda efusión del ser. Una comunicación que procede por la vía del amor y por la vía de la generación y del conocimiento. En consecuencia, si el ser es la razón última de toda perfección absoluta de la esencia divina, el bien es el fundamento principal de su comunicación tanto en la comunión trinitaria, como por medio de la creación, que es expresión de su amor hacia fuera de la vida divina. Y, como consecuencia, de este bien difusivo, la criatura no puede ser sino vestigio, imagen y semejanza, que son el itinerario que eleva al hombre hasta la bondad creadora. La metafísica de la expresión entiende la criatura como signo, al modo agustiniano, y como símbolo, siguiendo la huella neoplatónica, haciendo residir la esencia metafísica del ser creado en su misma significación de lo divino.

Con perfecta coherencia viene a continuación la explicación bonaventuriana del cosmos, como ámbito de la expresión de la bondad creadora. Aunque no hay una obra cosmológica del Doctor Seráfico, el profesor Lázaro Pulido ha rastreado con rigor los textos en los que puede adivinarse su modelo cosmológico. Analiza estos textos en el contexto del relato de la creación y en el contexto de la historia de la salvación, llegando a unas sugerentes conclusiones sobre el modelo del cosmos y el modelo antropológico que se esconde en aquellos textos. El amplio análisis de este punto culmina en la perfecta armonía de la visión de San Buenaventura con la cosmovisión franciscana, que sitúa al hombre en el centro del universo, haciéndole contemplador y amante de la belleza y el esplendor del amor divino que aparece ante sus asombrados ojos como una escala que conduce a la luz creadora e iluminadora de todo hombre que viene a este mundo. El capítulo concluye, por tanto, en la perfecta armonía de la visión bonaventuriana del hombre y del cosmos con la filosofía y la teología de San Francisco, cuyo punto de apoyo es la consideración de Cristo, el Verbo de Dios, como recapitulación de lo creado, como punto de encuentro de la criatura y del Creador.

Y esta idea profundamente franciscana de Cristo, como clave paradigmática de la metafísica expresiva del ser finito en su ansia eterna de retornar al seno del Padre, ocupa el sexto capítulo de la obra, que es el que denota con mayor claridad los amplios conocimientos teológicos de los que el autor hace gala. El misterio del amor trinitario, en el que hay una inacabable corriente de amor, que constituye la fuente de la comunión de las tres personas divinas, llena esta páginas, en las que el lector puede descubrir la fontalidad del Padre y la Trinidad como expresión del desbordante Bien de Dios. De la Teología del Verbo increado, el autor nos lleva, de la mano de los textos del Doctor Seráfico, a la Teología del Verbo encarnado, para concluir con la Teología del Verbo Inspirado, el Cristo Maestro del sermón universitario de San Buenaventura, en el que el santo franciscano nos habla del verbo inspirado como expresión de la sabiduría divina y camino de retorno al Padre. Y, de nuevo, termina el capítulo con acento franciscano, expresando la esencia de la Teología de la imagen, que tiene como centro a Cristo, crucificado, camino de conversión de la criatura a la fuente del Bien.

El Bien constituye el fundamento de la metafísica de la expresión del ser creado. Tomando su origen desde las páginas de Plotino y siguiendo por los difíciles senderos del Pseudo-Dionisio, el autor nos lleva a descubrir en algunas de las más hermosas expresiones del *Itinerarium* la huella omnipresente del Bien. Un Bien que se difunde por naturaleza, pero que no lo hace de la forma necesaria e impersonal en que nos lo presentan los neoplatónicos, sino como fruto de la voluntad libre y amorosa del Creador. Un amor liberal, una donación gratuita, una entrega sin límites. Frente a la dimensión ascensional y pasional que presenta el concepto platónico del amor, como deseo de aquello de lo que carece del amante, San Buenaventura, sin renunciar a este ascenso o regreso a la fuente del amor, insiste con notable originalidad en el carácter descendente y liberal del amor de Dios. El itinerario y el ascenso de la criatura hasta su origen es sólo causa de su procedencia de ese Bien que le dio el ser y la belleza. El amor a Dios proviene del amor de Dios, porque nos hizo a su imagen y semejanza y, con ello, nos infundió el deseo de amarle, porque Él nos amó primero.

La discusión del autor con algunas de las últimas interpretaciones de este concepto del Bien, desde la denominada onto-teología, le llevan al autor a finalizar con una conclusio-

nes sencillas y claras, que recogen con precisión los puntos fundamentales de la metafísica del Bien personal en San Buenaventura.

La conclusión final del libro es más bien una apertura hacia el futuro. El autor, con indudable inteligencia, nos ofrece esta documentada y profunda investigación, como un instrumento válido para el estudio de otros muchos problemas que siguen incitándonos en la obra de San Buenaventura.

Y lo mismo cabe decir de la completa bibliografía que cierra el volumen, que el autor ha utilizado con profusión en las numerosas notas críticas que enriquecen el estudio. Un estudio que ofrece una sugerente perspectiva de un autor decisivo en la historia de la filosofía medieval y en la configuración de algunas de las más importantes categorías de la metafísica occidental. Y todo ello dentro de un estudio original y riguroso de un asunto que merecía una monografía como la que el profesor Lázaro Pulido nos ofrece en este libro sobre la creación en Buenaventura.

Pablo García Castillo
Universidad de Salamanca

AA. VV., *Exposición Verum Corpus en el año de la eucaristía. 2005. Catálogo*, Badajoz, Obispado de Coria-Cáceres, 2005, 269 pp., 23 x 28 cm.

"Este catálogo "Verum Corpus" se terminó de imprimir el 11 de octubre de 2005, vísperas de la Fiesta de la Hispanidad y de Nuestra Señora del Pilar, en los talleres de Indugrafic (Badajoz)". Con estas palabras concluye la publicación del catálogo de 270 páginas y a todo color que recoge la letra y el espíritu de la exposición organizada por el Obispado de Coria-Cáceres (Delegación Diocesana de Patrimonio) y el Cabildo Catedral, en el año de la Eucaristía y en el mes en que concluye este acontecimiento de gracia de la Iglesia Universal.

Se inicia el catálogo con la presentación general del mismo a cargo del Coordinador General D. José A. Fuentes Caballero, seguido de las del Consejero de Cultura, Ilmo. D. Francisco Muñoz Ramírez, del Presidente de la Excma. Diputación Provincial, Ilmo. D. Juan Andrés Tovar Mena y del Alcalde-Presidente del Excmo Ayuntamiento de Cáceres, Ilmo. D. José María Saponi Mendo.

El Excmo Sr. Obispo de la diócesis D. Ciriaco Benavente Mateos introduce en un precioso "*Prólogo*" los estudios que preceden a las fichas técnicas de las piezas de la exposición, recordando unas palabras de Juan Pablo II: *"Que el Año de la Eucaristía sea para todos una excelente ocasión para tomar conciencia del tesoro incomparable que Cristo ha confiado a su Iglesia"*.

El primer trabajo, firmado por D. Florentino Muñoz Muñoz, profesor del Centro Teológico de la diócesis y del Instituto de Ciencias Religiosas, es una profunda consideración sobre la Eucaristía, titulada "*Contemplación del Misterio de la Eucaristía*". Desarrolla el trabajo en tres partes, con un interesante aporte de notas a pie de páginas: el "Año Eucarístico", "Por el Camino de Emaús" y "Reflexión teológica sobre la Eucaristía".

D. Florencio Javier García Mogollón, Comisario de la Exposición y profesor del Departamento de Historia del Arte de la UEX centra su estudio en "*La Eucaristía: Biblia, Iconografía y Arte*", seguido del trabajo minucioso de las fichas técnicas de cada pieza, lle-

nas de erudición y de referencias, tanto artísticas como históricas y teológicas. Es un trabajo amplio, documentado y exhaustivo que da un especial valor al catálogo.

Los estudios históricos sobre la caridad y acción social en la diócesis de Coria-Cáceres, como respuesta al mandamiento del Señor Jesús y al Sacramento de la Eucaristía, han sido realizados por María del Carmen Fuentes Nogales, responsable de los Archivos eclesiásticos de la diócesis, con un trabajo titulado "*Eucaristía y caridad en los archivos de la Iglesia. Diócesis de Coria-Cáceres. Siglos XVI-XVIII*" y por D. Angel Davíd Martín Rubio, profesor de Historia de la Iglesia en el Centro Teológico diocesano, en el Instituto de Ciencias Religiosas Santa María de Guadalupe de las diócesis extremeñas y en el CEU de Madrid, con un trabajo titulado "*Vida Eucarística y obras de caridad en la diócesis de Coria-Cáceres. Siglos XIX-XX*". Dos estudios que abren horizontes a los investigadores para profundizar en las instituciones de caridad y acción social surgidas a lo largo de los siglos, en forma de hospitales, centros de acogida, fundaciones, residencias de ancianos, obras pías etc.

D. Gregorio Carrasco Montero, Archivero de la S. I. Concatedral de Cáceres y gran conocedor del archivo parroquial de Villamiel, su pueblo, ha centrado su trabajo en "*La Cofradía de la Minerva del Santísimo Sacramento de Villamiel*". Estudio lleno de claras referencias a la fe de un pueblo que, a lo largo de los siglos, vivió intensamente el amor a la Eucaristía.

Se cierra el catálogo con un "*Epílogo*" del Coordinador General haciendo memoria de una larga lista de instituciones de caridad que constituyen la corona de nuestra Iglesia diocesana y el broche de oro de este Año Eucarístico que se ha querido cerrar con una sencilla y emotiva exposición de arte sacro.

José A. Fuentes Caballero
Inst. Teológico de Cáceres

Ángel David MARTÍN RUBIO, *Los mitos de la represión en la guerra civil*, Prólogo de Pío Moa, Basauri, Grafite Ediciones, 2005, 284 pp. 20 x 24 cm.

La operación político-cultural denominada "recuperación de la memoria histórica" se basa, en buena medida, en una serie de tópicos y mitos acerca de la Guerra Civil española que son desmentidos y desvelados desde una perspectiva científica, muchos de ellos, en la nueva obra del historiador Ángel David Martín Rubio

Prologado por Pío Moa, por medio de 14 jugosas páginas que enmarcan sistemáticamente la problemática historiográfica tratada en este libro y algunas de sus derivaciones actuales, Grafite Ediciones engrosa su interesante Biblioteca de Historia con el nuevo libro de Ángel David Martín Rubio: Los mitos de la represión en la guerra civil (Madrid, 2005). No es la única novedad ofrecida en esta colección: simultáneamente ha presentado al lector una reedición de la imprescindible obra de José María Fontana Los Catalanes en la Guerra de España, extensamente prologado, a su vez, por el historiador José Luis Orella, de la Universidad San Pablo – CEU.

Sus 284 apretadas páginas profundizan, con un criterio de servicio a la verdad desde la fidelidad a las fuentes históricas y al sentido común, en algunos de los aspectos más dolorosos de la Guerra Civil española: la represión y sus víctimas en ambos bandos.

El autor, quien cuenta con el aval de diversos trabajos previos de investigación histórica (los libros Paz, Piedad, Perdón… y Verdad. La represión en la guerra civil: una síntesis definitiva y Salvar la memoria: una reflexión sobre las víctimas de la Guerra Civil, fundamentalmente), estructura su obra en ocho capítulos: Los precedentes: la violencia en la Segunda República; Alzamiento y Revolución; El concepto de represión; La cuestión de las cifras; El reparto geográfico de las víctimas; Los mitos de la represión; ¿Persecución religiosa o represión socio-política?; y por último, Algunas consideraciones sobre la represión en las dos zonas. Una bibliografía completa el texto.

Son los capítulos V y VI, es decir, El reparto geográfico de las víctimas, con especial consideración a los casos de Madrid, Badajoz y Paracuellos, y Los mitos de la represión, los que por contenido y volumen, constituyen el corazón de la obra.

A partir de un tratamiento sistemático de los datos estadísticos disponibles, su contexto y su interpretación, el autor nos expone, con la perspectiva científica del investigador, el estado actual de la cuestión. Sus conclusiones, aunque claras y contundentes, pueden calificarse de "políticamente incorrectas", al desmentir buena parte de las teorías predominantes al respecto. Así, por ejemplo, determina que no es cierta la afirmación de que la represión perpetrada en el territorio dominado por el Frente Popular fuera de naturaleza incontrolada, producto del miedo a los sublevados y de la inexistencia de un verdadero Estado; lo que se habría tratado de controlar, posteriormente, mediante los llamados Tribunales Populares. Es más, a partir de los datos objetivos aportados y analizados por el autor, se impone la conclusión opuesta: fue fruto de un programa concreto, planificado desde las direcciones de algunos partidos políticos y de la Administración, que perseguía el exterminio del mayor número posible de los identificados como posibles opositores a un régimen político que, con voluntad revolucionaria, empezaba a implantarse. El caso de Paracuellos es, en ese sentido, significativamente paradigmático.

Otro mito que desmonta, aunque de naturaleza distinta, es el de las matanzas de Badajoz, aportando los testimonios objetivos de algunos periodistas extranjeros, particularmente el del portugués Mario Neves, en absoluto simpatizante con los sublevados, y los datos estadísticos demográficos disponibles, que desmienten inequívocamente la fantasiosa versión difundida en su día y recuperada actualmente de manera incomprensible. Efectivamente, hubo matanzas en Badajoz; pero no se produjeron en una plaza de toros donde habrían asistido –presuntamente- "las fuerzas vivas" a modo de macabro simulacro de espectáculo taurino. Por otra parte, las efectivamente perpetradas tampoco alcanzaron, numéricamente, las dimensiones difundidas con esa falsa versión. Aspecto que, aunque relevante, no las justifica.

Los temas tratados son numerosos y del máximo interés, incluyendo cuestiones poco desarrolladas generalmente, como esclarecedoras reflexiones en torno a las ejecuciones disciplinarias practicadas en el Ejército Popular, las producidas en el seno de las luchas intestinas entre diversas facciones frentepopulistas, la represión de intelectuales y personalidades de significación derechista o moderadamente republicana en territorio controlado por el Frente Popular, la incidencia de la persecución religiosa en los territorios de las diversas diócesis afectadas, etc.

Es un hecho. Existe un amplio grupo de historiadores que vienen promoviendo una auténtica campaña propagandística de supuesta "recuperación de la memoria histórica", tanto mediante estudios generales como provinciales o regionales, pero desde una mirada mutilada de la realidad que les empuja a una exaltación acrítica e incondicional del Régi-

men del Frente Popular. No obstante, cuentan con unos apoyos mediáticos casi absolutos. Por ello debemos preguntarnos: ¿qué se persigue con esta operación? Para el autor está claro: se reivindica intencionada y únicamente la memoria de los integrantes y de las políticas, expuestas de manera distorsionada además, del bando frentepopulista. En definitiva, enjuician con distintas varas de medir ambas realidades; fruto de una contaminación ideológica que anula a los objetivos y al mismo uso de los métodos históricos; descalificando a sus autores.

Pero, hoy día, ya en el siglo XXI, ¿qué sentido tiene todo ello? Sin duda, tales movimientos responden a unos objetivos concretos: ¿acaso tratan de eliminar, o desvirtuar al menos, los nobles impulsos –y eficaces- de una generosa transición que se creía ya sólidamente implantada en la conciencia nacional?

Sin duda, este tipo de operaciones responde a motivaciones políticas en última instancia, de carácter o impulso totalitario. No en vano, de totalitaria debe calificarse toda manipulación de la verdad histórica obrada por una ideología que pretende modificar, radicalmente, la realidad, al servicio de un sector social al que supuestamente afirma querer beneficiar. Encontramos, de esta manera, a medios de cierta izquierda que pretenden enlazar directamente la legitimidad de la actual democracia con la Segunda República; un régimen particularmente sectario, ciertamente. Es más, omiten que el mismo murió a manos, en buena medida, de una izquierda, ya sovietizada, ya empeñada en romper España desde postulados nacionalistas, que lo concebía como mero trampolín táctico de un proyecto revolucionario antidemocrático.

No se trata, por lo tanto, de una polémica hueca o artificial: podría llegar a afectar profundamente, incluso, a los fundamentos de la futura convivencia española. Un lujo que, ciertamente, no nos podemos permitir. Debemos insistir en ello: la verdadera reconciliación, y una sana convivencia nacional, únicamente pueden apoyarse en el respeto y reconocimiento de la verdad. Una verdad despreciada en el horizonte ideal de esos movimientos políticos y culturales.

Por todo ello, bienvenido el nuevo libro de Ángel David Martín Rubio.

Fernando José Vaquero Oroquieta
Miembro del Consejo de Redacción de la revista digital Arbil
Presidente de la Fundación Leire

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Ildefonso MURILLO (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca y Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, 663pp., 17 x 23,5 cm.

Las Jornadas de Diálogo Filosófico ya empiezan a ser un acontecimiento filosófico dentro del panorama español. Lo que ahí se dice no solo es abundante, sino bueno, de calidad, plural... Reflejan el interés reflexivo y humanista de las instituciones que las organizan: la revista Diálogo Filosófico, el Instituto de Pensamiento Iberoamericano y la Facultad de la Universidad Pontificia de Salamanca. El fruto de estas jornadas queda abierto a todo el mundo gracias a las publicaciones de sus ponencias y comunicaciones. En concreto

el volumen que presentamos responde a la cuarta edición de estas jornadas que llevaban por título el del libro: *Filosofía práctica y persona humana*. Como el propio coordinador de la publicación, el profesor de la UPSA Ildefonso Murillo, reconocía: dos objetivos centraron la atención de estas Jornadas, y por lo tanto lo hacen del libro: "analizar los problemas que se nos plantean actualmente en el ámbito de la filosofía práctica y proponer caminos de solución respetuosos de la dignidad de la persona humana".

El libro, amén del *Prólogo*, la *Presentación* y las *Palabras de Bienvenida*, consta de cuatro partes en las que han sido clasificados los diversos estudios (ponencias y comunicaciones). Sólo faltan algunos que fueron publicados en las revistas *Diálogo Filosófico* y *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, pues el volumen ya era demasiado extenso. Las tres primeras partes recorren un camino desde el interior al exterior. La última parte se trata de una miscelánea de cuestiones complementarias.

El libro comienza y termina, aparte de la miscelánea (4ª parte), con dos artículos que resumen los dos polos unidos de la temática tratada: Persona y filosofía práctica. Ambos estudios están a cargo de dos personas que han subrayado de manera especial estos dos polos. Carlos Díaz inaugura la exposición con un estudio que no traiciona a alguien que anda por los caminos de la fenomenología personalista y el comunitarismo bajo, la inspiración del personalismo de E. Mounier. En él encontramos un estudio desacomplejado de "La persona como presencia comunicada" (pp. 17-45). La última exposición responde, sin embargo, a cuestiones de practicidad filosófica. Si el estudio de C. Díaz apuntaba a la fundamentación de la estructura ético-política de la persona, "Pluralismo moral y político" (pp. 619-621) de Adela Cortina, recorre senderos más periféricos, pero no por ello menos importantes. Atiende, más bien, a cuestiones de racionalidad de gestión de la esfera pública. La autora presenta una reflexión en voz alta, en el contexto de las democracias liberales, donde las personas se expresan como ciudadanos. La apologeta de la ética de mínimos, no obstante, realiza iluminadoras reflexiones que no estaría de más leyeran otros postuladores de teorías semejantes. Como es el caso del segundo artículo, a cargo del profesor de ética de la U. de Salamanca, J. Mª Gª Gómez-Heras, quien realiza una lectura del problema "Ética y religión: un planteamiento intercultural", que no es sino una versión transcultural y, por ello, homogeneizadora y reduccionista de una versión decimonónica de la razón ilustrada, que traiciona a la ética de mínimos, a la esencia de la religión y al término "intercultural". No obstante, su lectura es interesante, pues, expresa el pensar de muchos y refleja, además, el carácter realmente plural de esta publicación, que no es, sino el intento de diálogo serio que la filosofía debe hacer ante las diversas problemáticas.

En fin, señalemos las cuatro partes a los que nos hemos referido. La *primera* que lleva por título, "Dimensión ético-política de la persona humana" (pp. 17-167), apunta en once estudios diversos aspectos de la fundamentación de la práctica ético-política en la persona humana, tocando con ello elementos de relación como son la ciencia ("Ciencia y Ética" y "Realidad, ética, ciencia una propuesta de fundamentación científica de la ética"); la razón y la verdad práctica ("La razón práctica en la fundamentación antropológica de la ética" y "De la razón a la verdad práctica"); así como asuntos propios de la estructura moral: la moral como protección de la persona, la dimensión moral vista desde Gracián, el perdón o la relación entre amor y ética o la indefinición conceptual del artículo "Cómo no ser ni relativistas ni universalistas", un intento, podríamos subrayar, de desnaturalizar las identidades.

La *segunda parte*: "Tareas actuales de la ética" (pp. 171-377) entra de lleno en las problemáticas ético-morales que plantea el hombre de la sociedad actual, lo que llamamos

las éticas aplicadas. De la mano de autores relevantes como Jesús Conill, Augusto Hortal, Gómez Camacho, Juana Sánchez-Gey o el profesor Enrique Bonete, se analizan temas de actualidad y cercanos al ser humano desde diversos puntos de vista realmente interesantes, tales como las profesiones, la economía (dos artículos), la bioética y la ética médica, pasando por los presupuestos de la información y la educación.

La apuesta por la praxis filosófica se expresa, también, en la *tercera parte* dedicada a los "Temas y problemas actuales de la filosofía política y jurídica" (pp. 381-621). Diecinueve artículos en los que se desgranan asuntos que atañen al modelo común de convivencia que en las sociedades modernas tienen como paradigma común: los Derechos Humanos, las sociedades humanas y sus relaciones, no siempre lo buenas que quisiéramos, y la tensión entre globalidad e identidad. Es un reto que aquí se aborda con amplitud de perspectivas más o menos demagógicas, algunas veces, y realmente de modo serio y sensato en los más de los casos.

Finaliza el libro con una cuarta parte recapitulativa: "Reflexiones y análisis complementarios", en los que se tocan temas éticos, en relación a alguna escuela como la pragmática y la hermenéutica o con tradiciones diversas a las occidentales como el confucionismo y proponiendo una búsqueda de la definición de persona en la sociedad del siglo XXI.

En suma, nos enfrentamos a un libro muy completo de reflexión que refleja lo que fueron, según se puede observar en la publicación, unas Jornadas realmente enriquecedoras. Un buen hacer que se ha visto refrendado en este volumen lleno de pensamientos, enfoques, perspectivas y humanismo. Un *savoir faire* que enriquece el nutrido catálogo del Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca (y Ediciones Diálogo Filosófico), en una edición cuidada que habla muy bien de los profesionales que allí trabajan. Recomendable para el profesional de la filosofía, sea dentro de la docencia (universitaria y no universitaria), sea un amante de la investigación, sea simplemente un apasionado del pensar que siente, como dice el coordinador, Ildefonso Murillo, en su *Presentación*: "vivamente el reto del conflictivo mundo actual: tensiones sociales, económicas y políticas, globalización científico-técnica, biotecnología, fundamentalismos religiosos, pluralismo cultural, etc".

Juan Gómez Solís
Inst. Teológico de Cáceres

José Antonio MERINO ABAD y Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA (coords.), *Manual de Filosofía franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XXXIII+332 pp., 21 x 14 cm,

Bajo el impulso de la Curia General de los Franciscanos Menores de Roma y el Instituto Teológico Franciscano de Murcia, ha visto la luz esta obra coordinada por los profesores J. A. Merino (Universidad Antonianum de Roma) y Francisco Martínez Fresneda (ITM. OFM)), que junto al *Manual de Teología franciscana* (BAC, Madrid, 2003), suponen un primer esfuerzo de síntesis y sistematización de la Escuela franciscana: "Estos dos manuales son los primogénitos en su género, hasta el presente únicos en cualquier lengua, y, por lo tanto, hacen y crean historia" (p. XIV). La innovación de esta empresa intelectual "conlleva y significa", como reconocen los autores, "límites y estímulos" que quedan minimizados ante la apertura de perspectivas que supone su publicación.

El manual tiene una serie de características, además de la audacia comentada, que hace que sea una obra atractiva. Se utiliza un lenguaje relativamente sencillo que satisface el estudiante de filosofía o teología, y lo suficientemente profundo para que no decepcione, ni mucho menos, al profesor y especialista. Al lenguaje se suma el tratamiento sincrónico y diacrónico: se exponen las principales disciplinas filosóficas desde la óptica del pensamiento franciscano y de sus grandes maestros. Cada capítulo se inicia con una breve y suficiente bibliografía.

El libro consta de siete capítulos, cada uno de los cuales supone un estudio de los problemas filosóficos más representativos. Precedidos en paginación romana aparece una "Presentación" de la obra (pp. XI-XII), una "Introducción" (pp. XIII-XXV a cargo de J. A. Merino), una "Biobibliografía de los principales maestros franciscanos" (pp. XXVII-XXX), así como las "Siglas y abreviaturas" utilizadas (pp. XXXI-XXXII) y una presentación de los "Autores" que colaboran en la realización de los diversos capítulos (pp. XXXIII).

El capítulo I (pp. 3-37), dedicado a la "Lógica" está redactado por Alejandro Ghisalberti (Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán). Su conocimiento del pensamiento ockahmista se deja ver en el capítulo, sin ser reductivo y apareciendo también R. Bacon, S. Buenaventura y D. Escoto. En el tratamiento se echa de menos una referencia más explícita de autores como R. Grosseteste y R. Lull.

El siguiente capítulo aborda la "Teoría del conocimiento" (pp. 39-90). Lo hace de la mano de Manuel Barbosa da Costa (Universidad Católica de Lisboa). El autor fija su atención también en los grandes maestros: S. Buenaventura, Escoto y Ockham; abordando con acierto las temáticas fundamentales de la escuela franciscana (pp. 42-47): las distintas posiciones en el problema de los universales, desde el realismo bonaventuriano a la distinción ockahmista. Y en consecuencia, desde la proximidad a la teología al distanciamiento entre filosofía y la teología. Esta diversidad muestra la posición dinámica del franciscanismo.

El tercer capítulo, por José Antonio Merino, trata de la "Metafísica" (pp. 91-144). Su conocimiento de la filosofía moderna (materia que impartió en la Universidad Autónoma de Madrid) se deja notar en la introducción al tema, pero se centra, también, y ya vemos que esto es una tónica en todos los capítulos, en la exposición de la metafísica en los tres grandes autores (S. Buenaventura, Escoto y Occam). La conclusión del estudio tiene el acierto de hacer una sistematización de la metafísica franciscana que no se reduce a la exposición histórica; exposición que concluye en la unidad de la ontología franciscana.

La "Teología Natural" es el sujeto de estudio del capítulo cuarto (pp. 145-163). En ella el profesor Vicente Muñiz (Facultad de Teología de San Esteban) presenta la doctrina franciscana, de nuevo a través de los tres grandes maestros, fijándose de modo especial en S. Buenaventura y Escoto debido a que Ockham presenta un carácter más renacentista. En este capítulo, el autor aprovechando su gran conocimiento de la filosofía del lenguaje y de la filosofía contemporánea, destaca la comparación de las conclusiones de sus respectivos pensamientos con las de autores más cercanos en el tiempo.

J. A. Merino aborda con extensión un capítulo (quinto, pp. 165-208) que le es familiar: la "Antropología". A este tema le ha dedicado con anterioridad varias obras (algunas citadas en la bibliografía). Es gratificante que se hable de otros maestros además de los tres grandes, en este caso: Alejandro de Hales y Pedro Olivi. El hombre en diálogo trascendente

con el tú se hace presente en el contexto vital y mundano con quien establece relaciones fraternales. El ser humano dialógico y viviente entabla una relación especial y privilegiada con lo divino. El hecho de haber tratado de un modo sistemático la antropología filosófica con anterioridad se refleja en las conclusiones donde se subraya el carácter de persona del ser humano. Y esto sin caer en el personalismo, cosa que es de agradecer.

El capítulo sexto está consagrado a la "Cosmología" (pp. 209-248). De él se encarga Joaquim Cerquieira Gonçalves (Universidad Católica de Lisboa y Universidad de Lisboa). La estructura del capítulo cambia con respecto a los anteriores, dominados por una introducción la exposición de algunos maestros y la conclusión. Aquí, sin embargo, se realiza una exposición más sistemática de lo que es "la filosofía de la naturaleza". Domina una lectura más simbólica y estética que científica y matemática en un recorrido que va de la física a la metafísica y que más allá de los problemas que pueda proporcionar en el orden epistemológico, proporciona una lectura más humana de la misma y más próxima a la preocupación ecológica.

El último capítulo, el séptimo, trata una parte de la filosofía práctica: "Ética y economía" (pp. 249-327). Orlando Todisco (Facultad de Teología "Seraphicum" en Roma y Universidad de Cassino) sigue la exposición sistemática del capítulo anterior. Se presenta la originalidad del pensamiento franciscano voluntarista respecto de la ética tomista, pero se utiliza demasiado un lenguaje escolástico, que si bien es necesario para exponer el pensamiento de la escuela del siglo XIII, quizás no sea el más apropiado para presentar la temática desde el siglo XXI. Finaliza el Manual con un eficaz índice onomástico (pp. 329-332).

En definitiva, estamos ante un buen intento de sistematización de la filosofía de la Escuela franciscana que muestra la riqueza de su pensamiento y la frescura de sus propuestas e ideas. Su lectura se presenta absolutamente recomendable a todo aquel que no tenga prejuicios a la hora de leer y reflexionar sobre la filosofía.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Pablo GARCÍA CASTILLO, *Plotino (204/5-270)*, Madrid, Ed. del Orto, 2001, 94 pp., 17 x 11 cm.

La colección Biblioteca filosófica tiene la premisa de reunir objetivos didácticos con profundidad en el tratamiento las figuras sobresalientes de la historia de la filosofía. Para ello cuenta con expertos y profesores en los diversos filósofos que se incorporan a la lista de publicaciones. Un acierto en este empeño editorial es el contar con la presencia de un autor tan significativo para la filosofía occidental como Plotino y hacerlo de la mano de uno de sus máximos especialistas: el profesor de la universidad de Salamanca, Pablo García Castillo.

Un factor relevante para juzgar un trabajo es considerar su pertinencia. Y la figura de Plotino cumple este requisito por gran trascendencia en el desarrollo y formulación de la metafísica occidental.

Siguiendo el esquema previsto por la colección, la obra se compone de cuatro partes referentes a la cronología del autor, su filosofía, una selección de textos y una bibliografía complementaria. La presencia de estos bloques es atinada y su selección un acierto del edi-

tor, el completarlos adecuadamente es labor del autor. Y hemos de advertir que éste ha superado con creces los proyectos editoriales.

El *I Cuadro cronológico* (pp. 7-12) es un instrumento de gran utilidad didáctica en la que aparecen una "Biobliografía de Plotino"; los "Acontecimientos filosóficos y culturales" que rodean la existencia del filósofo y los "Acontecimientos sociales y políticos".

Ubicados en el personaje, el libro se introduce en una caracterización de su filosofía. *II La filosofía de Plotino* (pp. 13-66) es el capítulo central en el que oportunamente se realizan llamadas a los 25 textos de la *III Selección de Textos* (pp. 67-90). Así, la filosofía del autor no se deja en manos del expositor, sino que las fuentes toman su protagonismo, siendo la exposición sistemática una especie de magnífica lectura guiada de Plotino.

El capítulo segundo se compone de catorce apartados en los que Pablo García realiza una exposición muy bien llevada del contexto y descripción del pensamiento de Plotino. Una discusión cada vez más clarificada es la de la significación del término "neoplatonismo", acuñado por la historiografía moderna, y en el que algunas veces se mezclan hechos históricos y de pensamiento, con criterios hermenéuticos e historiográficos. El autor sitúa la discusión en "1. Plotino y el neoplatonismo", presentando el neoplatonismo de Plotino como"la culminación de una larga tradición filosófica de seis siglos, que nació en la Academia platónica y tuvo como continuadores al platonismo medio y al neopitagorismo" (p. 16). Realiza un recorrido ilustrativo de las corrientes de pensamiento que sirven de "vínculo de unión" entre Platón y Plotino: "2. La Academia platónica", en el que se dan ligeros movimientos en la dirección interpretativa neoplatónica; "3. El platonismo medio", que a la postre es la fuente principal de Plotino en su interpretación del pensamiento platónico; "4. El neopitagorismo", cuyos representantes dejan profunda huella en Plotino, "quien consigue conciliar las doctrinas de esta tradición pitagórica con la de los platónicos medios, creando un sistema original que recibió con propiedad el nombre de neoplatonismo (pp. 26-27); y, por último, "5. La Escuela de Roma", donde encontramos "el último eslabón" entre Platón y Plotino: Amonio Saccas, maestro de Plotino.

Las "6. *Enéadas*", la obra encargada a Porfirio para exponer el pensamiento de Plotino, muestra en sí, tanto una metodología, como un esquema metafísico determinado en los que se pueden reconocer "7. Las fuentes de Plotino", confirmando que no desdeña la tradición filosófica. De la mano de los intérpretes más significativos de la obra de Plotino, se presenta la significación de esta importante obra de la Antigüedad tardía. En la obra se despliega "8. La filosofía de Plotino": "9. El Uno o el Bien", primer principio de la realidad; que se difunde naciendo la segunda hipóstasis "10. La inteligencia" y que, a su vez, da lugar a la tercera hipóstasis: "11. El Alma", realidad fronteriza entre lo inteligible y lo sensible, el mundo de "12. La Materia". En este esquema de la realidad, los seres recorren una procesión hacia abajo, pero en el que es posible "13. La odisea del Alma y la conversión al Uno", realizando una inversión del descenso.

Presentado el magnífico sistema plotiniano vemos su relación con otras cosmovisiones de pensamiento, en especial el cristianismo y las filosofías idealistas y románticas de la edad moderna. Termina el tratamiento sistemático en una valoración de "14. La pervivencia de Plotino y el neoplatonismo".

La selección de textos se va consultando en la medida que avanzamos en la lectura de la segunda parte, por lo que terminamos reseñando la *IV Bibliografía* en los que aparecen las "Ediciones, traducciones y léxico de Plotino", "Estudios colectivos" y "Estudios sobre

Plotino y el neoplatonismo", terminando con los "Estudios sobre el platonismo". En fin, 62 publicaciones en los que profundizar esta magnífica y útil exposición de uno de los filósofos más importantes e influyentes del pensamiento antiguo.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

TEOLOGÍA

Colección "*Cuadernos CJ*", Barcelona, Cristianisme i justícia, 21 x 15 cm.

La Colección "Cuadernos Cristianisme i Justícia" nace de la mano de la fundación "Lluis Espinal" que se plasma en un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de seglares y jesuitas, especialistas en las distintas ciencias humanas y sociales y en teología.

Desde 1981, fecha de su fundación, trabaja en dos niveles diferentes, investigar desde un prisma interdisciplinar y difundir esa investigación. Es ahí donde nace la Colección "Cuadernos CJ", como una respuesta a los desafíos que el Concilio Vaticano II planteó para el servicio de la fe y la promoción de la justicia.

Sus objetivos son: la reflexión de la fe desde la práctica de la justicia. La participación en la dinámica social hacia un mundo más humano, mediante el diálogo interdisciplinar y el análisis de la función de la fe dentro de esta dinámica social. Y por último el diálogo crítico con la cultura desde una opción clara por la causa de los pobres.

Cuadernos CJ lleva ya 136 números publicados, en ellos encontramos algunos de los mejores autores de teología en España, grandes analistas sociales y un nivel de investigación y erudición, volcada en la sencillez, que sólo puede calificarse de excelente. La temática que abarca la Colección es muy extensa y va desde la teología de la marginación hasta el ecologismo, los niños de la calle, las ONG's, el feminismo y la mujer creyente o la renta mínima y el salario ciudadano... Son pocos los temas interesantes y de actualidad que escapan a su análisis.

En su último cuaderno, el 136, "*Revolución desde abajo. Descenso revolucionario. La política espiritual de Dorothy Day*" del jesuita Daniel Izuzquiza, aborda la figura de la que, en sus palabras, "es posiblemente la figura más importante del catolicismo norteamericano del siglo XX".

Dorothy Day fue una mujer laica, comprometida desde su profunda religiosidad en la causa obrera y revolucionaria, falleció en 1980 y el movimiento Catholic Worker –del que ella fue lider durante 50 años– sigue manteniendo su espíritu cada vez con más vigor y fuerza.

Basándose en la vida de Dorothy, Izuzquiza entra en diferentes aspectos: descenso revolucionario: el mirar el mundo desde los pobres, la política seguida por Dorothy Day y una propuesta integral en tres pasos para aplicar y actualizar las intuiciones del personaje estudiado. Concluye con un breve capítulo sobre el Cuerpo de Cristo como eclesiología radical. Por último añade un anexo sobre Peter Maurin, cofundador del Catholic Worker, muerto en 1949; compañero de Dorothy en su caminar, y que encarnó el ideal del movimiento de unificar a intelectuales y trabajadores.

Todos los cuadernos de la "Colección CJ" incorporan una bibliografía elemental y muchas veces un anexo-cuestionario para trabajar y reflexionar el texto leído. Es un acierto que hace de estos cuadernillos una herramienta práctica para aplicar lo leído y animar al individuo y a los grupos cristianos a seguir avanzando en el camino de la justicia. Merecen ser leídos con pasión y detenimiento.

José Ignacio Urquijo Valdivielso.
I. S. CC. RR. "Santa María de Guadalupe"

John S. KLOPPENBORG, *Q, el evangelio desconocido*, traducción de José Pedro Tosaus Abadía, Salamanca, Sígueme, 2005, 430 pp., 22 x 15 cm.

El Presente libro es un estudio sobre la fuente Q, documento hipotético, fuente de los evangelios de Mateo y Lucas. El autor nos informa que durante dos décadas ha investigado sobre este documento descubriendo como ha pasado de ser una fuente de interés limitado, a convertirse en material de obligado estudio para quienes investigan los orígenes del primitivo movimiento de Jesús y se sumergen en la búsqueda del Jesús histórico.

La obra consta de cinco capítulos. En el primero se aborda la cuestión sinóptica, la relación literaria entre los tres primeros evangelios. El autor es consciente que nos situamos ante una hipótesis, pero sin olvidar el trabajo científico de quienes lo largo de dos siglos de investigación han ido aportando los resultados de su estudio. Destacar los cuadros y tablas que se presentan, los cuales nos ayudan a profundizar en los evangelios y sus estructuras, elementos necesarios para una mejor comprensión de la tarea específica de cada evangelista en la elaboración de su evangelio.

El segundo capítulo se centra sobre la naturaleza y reconstrucción de la fuente Q. No poseemos ningún manuscrito independiente que contenga solamente el documento Q, por ello es necesario indagar sobre el mismo a través de un recorrido por los evangelios. El autor se hace las siguientes preguntas: ¿fue Q un conjunto de tradiciones orales o escritas?, ¿un documento o varios?, ¿se escribió en arameo y se tradujo o desde sus orígenes fue un documento griego?, ¿qué relación tuvo con Marcos?. La convicción de que Q es un documento escrito nace de tres observaciones: el acuerdo literal entre Mateo y Lucas, la misma secuencia en el material de la doble tradición y el uso de términos y expresiones iguales en Mateo y Lucas. Son interesantes los argumentos sobre la lengua y la fecha de composición.

El método de la historia de la redacción ayudó a la exégesis a profundizar en el carácter particular de cada uno de los evangelios. El autor se servirá de estos estudios para emprender el estudio de la composición y del género de la fuente Q en el tercer capítulo. El documento Q no tiene un marco narrativo continuo lo que dificulta la tarea, sin embargo el autor señala algunos elementos metodológicos que ayudan a alcanzar el objetivo propuesto: elementos repetitivos, las progresiones argumentativas, la estructura e intención de las diversas subcolecciones de Q. El estudio del género es una propuesta interesante ya que proporciona pistas sobre la comunidad a la que estaba destinado el documento, sobre el autor.

Los dos últimos capítulo me parecen sugerentes por ser menos conocidos sus contenidos. En estos momentos de la investigación exegética es importante destacar no solamente

el lugar del documento sino especialmente su gente, es decir, el mundo social del documento Q. Algunos centran el estudio sobre planteamientos microtextuales, otros sobre elementos de índole socioretóricos. Ambos argumentos ayudan a profundizar en el objetivo marcado. Junto con este estudio, que parte del documento, es necesario profundizar desde las fuentes históricas y arqueológicas en el conocimiento de Galilea, ya que es la respuesta del autor a la pregunta formulada en estos capítulos.

Aunque no es un libro de divulgación si es un libro de formación para aquellos que son apasionados de la verdad. Seguramente que fuera del ámbito de los estudios bíblicos-teológicos pocos ha oído hablar de este documento; en la actualidad muchos saben de su existencia en clave polémica, por ello me ha parecido necesario, en este momento, presentar este estudio a los lectores de nuestra revista.

Isaac Macarro Flores
Inst. Teológico de Cáceres

Joaquín L. ORTEGA (ed.), *En comunión con la creación: de cómo se contempla el universo desde la fe cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, 291 pp., 21 x 14 cm.

La presente obra recrea un estilo ya afianzado bajo la coordinación y edición del director de la editorial, Joaquín L. Ortega en la colección BAC 2000: la utilización de las reflexiones personales de varios autores en torno a un tema, aunando reflexión personal con inteligencia y pensamiento, muy cercano a lo que entendemos por sabiduría. En este sentido, no estamos ante un libro de teólogos, sino de personas que comparten una mirada a la creación desde una misma tradición y contexto intelectual y espiritual. Cincuenta autores, algunos de los cuales ya han participado en los proyectos anteriores. Y fiel a primar la experiencia sapiencial sobre la reflexión teológica en la larga lista de autores, si bien muchos son teólogos, se presentan desde su experiencia de vida en calidad de militares, teólogos, sacerdotes, obispos, periodistas, profesores universitarios, escritores, filósofos o religiosos (carmelitas, corazonistas, jesuitas, franciscanos...). Una amplia gama de colores de existencia y vivencia cristiana que nos ofrece una perspectiva de la cosmovisión cristiana muy completa y realmente interesante.

Pero a una metodología expositiva atractiva para el lector, se suma un tema tan interesante como la creación. Y lo llamo interesante por dos motivos: por el objeto de reflexión y por la denominación de dicho objeto. La naturaleza siempre ha sido objeto de estudio, meditación y preocupación. La ecoética moderna y los grupos de acción ecológica que florecieron a partir de la crisis del petróleo de los setenta y la proliferación de armas en medio de la tensión nuclear entre bloques han asentado una creciente concienciación del entorno biológico y su relación con el hombre, extendiendo la terminología a la geografía en lo que conocemos como ecología biológica y humana. Sin embargo, esta perspectiva se ha caracterizado por un biocentrismo que ha desubicado su propia significación en el contexto del hombre. En cierta manera hemos asistido a una consideración de la naturaleza dependiente de la extensión cartesiana, del mecanicismo materialista y el biologismo que han provocado una orientación antihumanista, pues el hombre no es un ser vivo más, sino el más destructor. Esta representación de la naturaleza, además, se concentra en sistemas ecológicos y

desarrollos sostenibles donde se combinan las dos ecologías determinadas con anterioridad: biológica y humana. La naturaleza queda abortada de una significación profunda y reducida a una gestión ambiental y, así, difícilmente puede entrar en el entramado sentimental del hombre. Y es que, efectivamente, la naturaleza ha tenido una significación más profunda que con frecuencia se ha mal interpretado como antropocéntrica, pero que, sin embargo, no era así. La naturaleza a la que pertene el hombre tiene una lectura referencial más profunda, que la eleva al propio hombre y eleva el propio ser humano: la naturaleza es creación de Dios. Desde ahí, en el pensamiento cristiano y en el sentimiento de los cristianos, el hombre se entiende en comunión con la realidad creada que somos nosotros mismos. Desde el teologúmeno bíblico de imagen y semejanza de Dios y la experiencia del cristianismo expresada en la sabiduría teológica o en la intuición franciscana que canta a las creaturas, se puede concebir la "ecología humana" y, como afirma acertadamente el editor en la *Presentación* (pp. 15-30), ésta se entiende como una ecología global, es decir, "en la creación entera teniendo por quicio al hombre mismo" (p. 22).

Desde esta perspectiva la naturaleza supera, sin olvidar que lo es, el biologismo. Cuando la naturaleza es algo excelso para nosotros y es en nosotros, la cuidamos, pues herirla es destruir nuestra propia esencia y nuestros sistemas de referencias. Cuando profundizamos nuestra mirada, la naturaleza abre sus excelencias estéticas y referenciales, se convierte en *liturgia cósmica* (A. Álvarez) y expresión divina: *vestigio de Dios* nos recuerda el franciscano Martínez Fresneda, pues las creaturas "*contienen* a Dios" (p. 166), con ellas realizamos una "ascensión hacia el creador" (P.–J. Llabrés i Martorell), al descubrir en la naturaleza un "icono de sabiduría" (A. Moreno), pues nos nace en el corazón "el respeto, la alabanza, el agradecimiento" (p. 189), un "icono cristalino... trinitario, mudo" (M. –E. Soriano) que nos hace cantar como un trovador en camino a la fraternidad en Dios: "Loado seas mi señor" recordado por el, también, franciscano José A. Merino. Alabanza (P. Estaún: "Admira lo creado y alaba al creador") que nace de la contemplación del alma humana, del corazón del hombre (C. G. Cremaschi: "Gócese Israel en su creador"): "Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos..." (P. Escartín), "Criaturas del Señor, bendecid al Señor" (A. Rodríguez)..

La significación profunda de la naturaleza nos sitúa en su debida proporción. La creación es el "medio" en el que nos desarrollamos: "Tu creación, Señor –escribe Adolfo González– pudo ser sin mí, pero yo no puedo ser sin ella (p. 119); es la "casa y la familia de Dios" (Carlos Amigo), pues "También yo soy naturaleza. Sin ella estaría mutilado y condenado a muerte" (J. C. –R. García Paredes: "¡Totalidad sagrada!", p. 114). La naturaleza como creación, no sólo muestra la belleza de Dios, sino su proyecto de salvación, por eso nos anima desde la alabanza a cooperar con él: "Proyectando la historia de la humanidad en clave creacional, nuestra generación y las futuras tenemos una corresponsabilidad enorme" (J. Amengual i Batle: "El creador en la travesía histórica de la humanidad", p. 49). La responsabilidad de perfeccionarnos, perfeccionando la creación y de "hacer la vida humana más humana" (Mª T. Compte) "en un mundo reconciliado" (A. Romero)

La creación inspira poesía al teólogo ("La tierra no es ajena a nuestro credo" de J. Román Flecha) e inunda de teología al poeta ("Poesía y entusiasmo", por Miguel de Santiago), infunde piedad ("La piedad de un corazón puro", Eloy Bueno de la Fuente) y acción de gracias: "Gracias, Señor, por otras maravillas, de tu creación, que a diario se ofrecen a nuestra mirada distraída" (E. Zulieta: "Gracias, Señor, por tus pajarillos", p. 286).

Naturaleza se hace creación, cuando a los ojos del creyente la gracia de Dios ilumina y trasciende la naturaleza de la Naturaleza. Muchas reflexiones se me quedan en el tintero de esta preciosa obra, en tiempos del agujero de ozono y cambio climático, en tiempo del hombre y el posthumano, en tiempos de naturaleza y, ahora aquí recordamos de gracia ("Naturaleza y cultura – Naturaleza y Gracia, J. Saraiva Martins): como recuerda Fernando Sebastián, terminamos con el salmista: "dad gracias al Señor porque es bueno, porque ha hecho maravillas" (F. Sebastián: "Plantó Dios un Jardín", p. 266).

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Francisco MARTÍNEZ FRESNEDA y Juan Carlos GARCÍA DOMENE, *La Paz. Actitudes y creencias*, Editorial Espigas, Instituto Teológico Franciscano (Serie Menor, 18), Murcia, 2003, 4ª Edición, 410 pp, 19 x 12 cm.

La cuarta edición de la presente obra (hecho que es ya todo un símbolo de su valor, a la que se le suma la reciente edición en italiano bajo el título *La pace. Attegiamenti e comportamenti*) nos sirve de justificación, más que merecida, para realizar un comentario a este buen trabajo que nos brinda el Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano de Murcia. Su carácter bíblico, teológico, franciscano y didáctico se justifica por muchas razones, pero se entiende perfectamente cuando se conoce el sobresaliente currículo de sus autores. Francisco Martínez es franciscano, profesor de cristología en dicho Instituto Teológico y con una dilatada experiencia investigadora y educativa, pues, a su vez, es profesor en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia. Juan Carlos García Domene es compañero de departamento de la Facultad y, también, conocido pastoralista y colaborador en la sección didáctica de la revista *Reseña Bíblica*. Siendo profesor del otro Instituto teológico (San Fulgencio) de la ciudad de Murcia. De este modo, el libro tiene un desarrollo teórico y práctico, realizado por J. C. García Domene.

Nunca deja de ser pertinente, en un mundo en el que la contingencia humana está presente, tratar el tema de la paz. Es importante para el desarrollo humano del mismo, fue la gran esperanza del pueblo judío, se traduce con enorme trascendencia en el cristianismo, donde Jesús supone la victoria definitiva de la violencia, y es el signo distintivo del espíritu Franciscano. Tenemos, pues, elementos para la reflexión, actitudes para vivir y razones para la esperanza. De esto, pero mejor dicho y analizado, trata el presente libro.

En la *Presentación* (pp. 5-8) aparece una afirmación que considero es fundamental para poder entender el valor de la obra: "Las religiones tienen una gran capacidad para promover la convivencia y rehacer las distorsiones interiores del hombre, que lo convierten en un lobo para los demás" (p. 8). Esto dicho en un libro de vocación pedagógica tiene trascendencia tanto a nivel intelectual, como pedagógico, cuando el imperante y homogeneizador pensamiento laicista que invade parte de nuestras "mentes pensantes" (¿?) hace afirmaciones como las que siguen: "La enseñanza de las religiones presenta así dos dimensiones que deben ser atendidas. Una, general, a la cual deben acceder todos los alumnos y tener carácter común, que debe ayudar a la comprensión de las claves culturales de la sociedad española, mediante el conocimiento de la historia de las religiones y de los conflictos ideológicos, políticos y sociales que en torno al hecho religioso se han producido a lo largo de

la historia" (Ministerio de Educación y Ciencia, *Una educación de calidad para todos y entre todos. Propuestas para le debate*, Madrid 2004, p. 101). El punto de partida es explicitado a lo largo de los capítulos que siguen a la *Introducción* (pp. 15-20). En concreto, son cinco capítulos en torno a la experiencia del pueblo de Israel, Jesús de Nazaret, la experiencia cristiana y más concreta de Francisco de Asís y, por último, las apuestas de futuro para la consecución de la misma. A su vez, los capítulos se dividen en un desarrollo teórico y otro práctico para su utilización pedagógico y docente, como ya hemos mencionado con anterioridad.

Los paradigmas culturales y religiosos en los que la experiencia de la paz se ha ido desarrollando, han comportado un dinamismo. En la tradición cristiana, la experiencia de Israel siempre es un referente de fundamentación y, a la vez, un reto de comprensión. Efectivamente, el contexto del Antiguo Testamento, muchas veces, es difícil de entender, si no somos capaces de reconocer la pedagogía divina en la historia de la salvación. El capítulo segundo *Violencia y paz en Israel* (pp. 21-50), supone un esfuerzo de comprensión de esta pedagogía de la paz de Dios que es una oferta permanente desde el desorden genesíaco y "La violencia fratricida" de Caín y Abel, hasta la presentación profética del Siervo de Yahvé. García Domene en el desarrollo práctico utiliza varias afirmaciones referentes a la paz que repite en todos los capítulos y, por lo tanto, estructuran las diversas propuestas didácticas. Las frases son epígrafes de modo que bajo la aseveración franciscana: "Señor, haz de mí un instrumento de tu paz", se proponen actividades conducentes a la reflexión e introspección. A través de la frase "Dichosos los que trabajan por la paz" se trabajan aspectos horizontales de la paz, es decir grupales y comunitarios. La tercera sección, en torno a la frase "Educar para la paz", propone actividades prácticas, oraciones, cantos... En este capítulo, a modo de ejemplo para todo el libro, se presenta la realización de un "Mapa personal" o la realización de video-forums con películas como "En el nombre del padre" (1994). La utilización de las TIC's en pedagogía se amplían con actividades en red como las propuestas en "Cyber-Paz".

La promesa de la paz se realiza y encarna en *Jesús de Nazaret* (pp. 51-122). Jesucristo posibilita el verdadero y sólido fundamento del compromiso por la paz. Compromiso que podemos observar en la actitud paradigmática de las primeras comunidades cristianas que convivieron con el Imperio cristiano, desarrollado en doctrinas posteriores que son aquilatadas en la experiencia medieval..., sin que ello las exima de una continua renovación y relectura evangélica. En fin, existen unas *Claves para el comportamiento cristiano* (pp. 123-183) que es necesario ir recordando y renovando. Un cristiano ejemplar en la vivencia de lo que suponen la novedad de Cristo y los valores evangélicos es *Francisco de Asís* (pp. 185-231). Su vida es una auténtica teología de la paz que nace de la paz interior de quien empieza maravillándose de la belleza de las creaturas y termina identificándose con Cristo. Su regla y su experiencia están llenas de imágenes plásticas y estimulantes como su empeño misionero y el encuentro con los sarracenos. Un ejemplo de existencia cristiana que valida la realización de un futuro lleno de paz y de la confianza absoluta de *Futuro de paz* (pp. 233-334). Termina el libro con un *Anexo* (pp. 341-356), además de una nutrida *bibliografía básica* e *índices*.

Podemos concluir que nos encontramos ante un buen libro que representa una perfecta síntesis y demuestra que la reflexión, la teología, la pedagogía y la introducción espiritual no están reñidas y, sirve, a su vez, a mostrar las excelencias y virtudes de la Colección

"Serie Menor" del Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico franciscano de Murcia: divulgación, profundidad y utilidad para el crecimiento del lector.

Terminamos con unas palabras de la *Conclusión* (pp. 335-340), que representa una de las aportaciones que el cristianismo ha de ofrecer a la reflexión sobre la paz en el día de hoy: "Todos deberíamos recordar que cuando se empezó a balbucear el Derecho Internacional desde España, porque fue capaz de mirar a la humanidad como un *todo*, se entendió que las creencias eran las que movían toda la realidad" (p. 340).

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

Joseph RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, traducción de Juan Daniel Alcolo y Rafeal Sanf OFM, Madrid, Ediciones Encuentro, 2004, 239 pp., 23 x 15 cm.

Con la elección del cardenal Joseph Ratzinger al papado como Benedicto XVI se han multiplicado las ediciones de las obras del intelectual que siempre ha sido quien fuera desde 1981 Prefecto de la Congregación para la Doctrina y la Fe, Presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y Comisión Teológica Internacional y antes profesor de teología. Pero la edición española de la obra que presentamos fue anterior a este hecho. Y es, en principio, una obra de agradecer para todos los interesados en el pensamiento medieval y, en especial, para los pensadores bonaventurianos, pues ayuda a animar la lectura de los grandes autores medievales. Sin duda alguna, el hecho de que el actual Papa trabajara la teología bonaventuriana puede animar a muchas personas a acercarse al pensamiento medieval sin reducirse al pensamiento de santo Tomás de Aquino, insigne pensador, pero no único maestro del siglo XIII.

De entrada queremos expresar que la presencia en la edición española de la traducción del texto de Juan Daniel Alcorlo y el franciscano Rafael Sanz de Valdivieso es una garantía de calidad.

La presente obra corresponde a la tesis de habilitación para la libre docencia presentada en Munich el año 1957. Se edita siendo Ratzinger profesor de dogmática y teología fundamental en la Facultad filosófico-teológica de Freising. Ello motiva que reúna todas las virtudes de una investigación académica: la exposición clara y didáctica, un esquema comprensible y una bibliografía abundante. El carácter académico ha permanecido con el tiempo a pesar de sus adaptaciones pues el texto no ha sido modificado.

El título de la obra: *La teología de la historia de san Buenaventura*, señala inequívocamente el tratamiento del trabajo, pero se aborda una temática que tiene grandes ecos en otras áreas teológicas. El mismo J. Ratzinger afirma que afronta la cuestión difícil de la teología de la historia motivado por la investigación sobre la cuestión de la Revelación propia de la teología fundamental. La teología de la historia se revela como determinante en la comprensión del concepto de revelación del Doctor Seráfico. Sin embargo, no es menos cierto, que la época en la que se escribió la disertación existía un ambiente teológico que se interesaba en gran manera por la teología de la historia.

Precedidos por el *Índice General*, los prólogos (*Prólogo* y *Prólogo a la nueva edición*), las *Fuentes*, la *Bibliografía utilizada*, la *Lista de abreviaturas* y la *Introducción*, el autor nos propone cuatro capítulos para ir desgranando el contenido de la obra. Siguiendo

la explicación del plan de la investigación del propio Ratzinger (p. 39), tenemos que el primer capítulo: "Ensayo de reconstrucción de la teología de la historia bonaventuriana a partir de las *Collationes in Hexaemeron*" (pp. 40-104), centra, en esta obra tardía (1273, el Seráfico muere en 1274) de san Buenaventura, la cuestión teológica. La elección parece acertada, pues, evidentemente, es una obra de gran importancia en el tratamiento sistemático, aunque ello le llevará a alguna que otra exageración conclusiva. La continuación de su título *illumintaiones ecclesiae* indica su intención de "iluminar" los diversos momentos de la historia (Cf. Paolo Brezzi, "La concezione della storia in san Bonaventura", en *Doctor Seraphicus* 11 (1964) 40). Las *Collationes* se redactan en un momento delicado en la Universidad de París, pues las teorías aristotélicas, sobre todo, en la versión averroísta por medio de Sigerio de Bravante, se introducían en la institución académica. San Buenaventura hace frente a estas posiciones, y lo hace desde una situación vital e intelectual bien consolidadas y que en la obra que reseñamos se presentan desde el primer momento. El Maestro franciscano no sólo no pone reparos a la hora de situar la sabiduría franciscana (aunque para ello tenga que enfrentarse intelectualmente a la hermana Orden de Predicadores y a su amigo santo Tomás de Aquino), sino que, respecto de la teología de la historia, recoge la tradición franciscana y su originalidad, sabiendo equilibrar las tendencias joaquinistas que tuvo que saber delimitar en sus funciones dentro de la Orden. Saber conjugar tradición, respeto a la Iglesia y originalidad franciscana es el objetivo que el gran Maestro medieval tendrá que conseguir. El autor centra el trabajo en una exposición que se reconoce como "desafortunadamente" no sistemática.

El capítulo segundo se fija en el estudio de la esperanza de la historia en san Buenaventura. Bajo el título "El contenido de la esperanza de salvación en Buenaventura" (pp. 104-154), J. Ratzinger da razón de lo dicho a la relación entre teología de la historia y revelación. Renunciando a un debate con las definiciones de la teología actual, la revelación queda vinculada a la sabiduría bonaventuriana que culmina en la Escritura. De nuevo, aparecen las fuentes bonaventurianas para explicar el carácter histórico de la Escritura y la revelación y la culminación escatológica como acontecimiento en el que el personaje san Francisco ("ángel del sexto sello" en expresión apocalíptica) irrumpe como clave hermenéutica franciscana del pensamiento profético del abad cisterciense.

El capítulo tercero pretende "situar la doctrina así expuesta del Santo en la corriente de la tradición, al menos a modo de esbozo" (p. 39) y lleva por título: "Posición histórica de la teología de la historia de san Buenaventura" (pp. 156-184). Aparecen nuevas claves sobre la vinculación de la doctrina escatológica de Joaquín de Fiore y san Buenaventura y su radical distinción en sintonía con lo expuesto en los capítulos anteriores. Efectivamente, la posición bonaventuriana se separa del joaquinismo en la centralidad de Cristo del sistema teológico y el tiempo salvífico, que toma cuerpo doctrinal en este tema con la concepción de la "séptima edad" y aleja la culminación de la edad del Espíritu como culminación temporal. La exposición, del entonces profesor alemán, fue refrendada por autores tan importantes como Henri de Lubac y Paul Vignaux. Esta cuestión ha suscitado una rica literatura y posiciones encontradas. No olvidemos que desde la publicación del libro en su edición original han pasado ya 30 años. La primera reacción fue la del abandono de la influencia de las tesis joaquinistas en la escatología bonaventuriana (O. García de Cardedal), otros incluso han afirmado su posición al margen del abad cisterciense (T. Gregory). Quizás la interpretación más acertada sea aquella que, sin negar en su total extensión la tesis de Ratzinger, a su vez, matice su prolongación al franciscanismo circunscribiéndose al contexto bonaventuriano.

En la obra se puede observar una cuestión que aflora de forma explícita en el capítulo cuarto: "Aristotelismo y teología de la historia. El lugar filosófico de la teología de la historia de Buenaventura" (pp. 185-234). El autor intenta aportar su opinión sobre la forma de pensar de san Buenaventura, la influencia recibida por Aristóteles y el aristotelismo y su conjunción con el agustinismo, ya que era una problemática que subyacía en su investigación. Se trata de una cuestión de máximo interés en la época de composición de la tesis de habilitación y que ha sido punto de discusión en décadas posteriores. Es lo que se conoce como "cuestión bonaventuriana" con origen en la obra de Mandonnet y que se ha visto reflejada a favor o en contra de un aristotelismo en autores como Gilson, Van Steenberher, Longpré, Robert..., dialéctica entre el significado del agustinismo y aristotelismo que trasciende a la cuestión sobre la relación fe-razón y el peso de la filosofía y la teología en el pensamiento bonaventuriano. Creemos que el autor adopta una actitud que hoy podemos juzgar como excesivamente antiaristotélica. Si es cierto que las citas de san Agustín (superan las 3000) son sensiblemente superiores a las de Aristóteles en la obra del Seráfico Doctor, no es menos cierto que 900 citas del *Filósofo* son un número que no es anecdótico. Tampoco deberíamos abandonar la idea de la evolución del pensamiento en san Buenaventura y de las características especiales en el tiempo y sistemáticas de las *Collationes in Hexaemeron*. En este sentido no nos es de extrañar que cuando esta obra se publicó en la edición original tuvo que sufrir no pocas críticas y controversias de parte de algunos autores, debido a la lectura que aquí se nos presenta sobre la falta de autonomía de la filosofía en el pensamiento bonaventuriano; así como por la exageración del tema escatológico en el pensamiento bonaventuriano tal y como hemos señalado.

Señalamos dentro del cuarto capítulo un "*Excursus*: Representación circular y lineal del tiempo en la obra de Buenaventura". Un interesante estudio final en el que sigue abundando en la visión antiaristotélica bonaventuriana que, amén de las exageraciones interpretativas, muestra un sugestivo esquema platónico. Creo que el hecho de poner en evidencia los factores neoplatónicos del pensamiento bonaventuriano (*egressus-regressus*) es un acierto que hubiera sido más actual y trascendente si el libro no hubiera sido escrito en un ambiente de polémica sobre el agustinismo y aristotelismo medieval que focalizó en esa problemática la óptica teológica.

Podemos concluir que el autor muestra un buen conocimiento de la obra bonaventuriana y de sus fuentes. De la mano de las *Collationes*, con sus ventajas e inconvenientes, se presentan los ejes temáticos vinculados a la especulación desde la teología de la historia (revelación, Escritura, teología-filosofía...) y las fuentes hermenéuticas claves y motivadoras de reflexiones (San Francisco de Asís, Joaquín de Fiore, Aristóteles).

Como hemos indicado nos encontramos ante una obra académica y, por lo tanto, rica en notas críticas y con una óptima bibliografía sobre el pensamiento medieval (por ejemplo la obra de Alois Demf), la escatología de J. de Fiore (son pertinentes las citas de Tondelli y Manselli) y la mentalidad de esta época (cf. H. de Lubac y M. –D. Chenu), teniendo en cuenta la literatura de la época en la que fue escrita la obra, pues no ha sido revisada y la bibliografía se ciñe a la existente en 1957. A pesar de las exageraciones antiaristotélicas, que unidas a una ponderación excesiva en la importancia dada a la teología de la historia y la vinculación joaquinista en san Buenaventura, han levantado más de una seria advertencia en más de algún autor (es muy interesante la crítica reseña que a la edición alemana realizó Rivera de Ventosa en *Naturaleza y Gracia* 8 (1961) 178-181), creemos que estamos

ante una obra cuya temática y profundidad la hacen altamente recomendable, si bien para acercase a ella es necesario poseer una sólida formación teológica.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

SAN BUENAVENTURA, *Questioni disputate della scienza di Cristo*. Edición de Francisco Martínez Fresneda. Traducción del latín de Letterio Mauro y del español de Francisco José Díaz Marcilla, Roma, Antonianum, 2005, 358 pp., 24 x 17 cm.

Con la edición en lengua italiana de esta obra de san Buenaventura tenemos la ocasión de poder presentar, a su vez, su edición española anterior en el tiempo (SAN BUENAVENTURA, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*. Edición de Francisco Martínez Fresneda. Traducción de Juan Ortín García, Murcia, Editorial Espigas, 1999, 17 x 23'5, 284pp). Ambas ediciones comparten tanto la presentación como la introducción y notas de la edición y, evidentemente, difieren en el traductor –Letterio Mauro, profesor de Historia de la filosofía en la Universidad de Génova, por la traducción al italiano (texto ya realizado y publicado bajo el nombre *La conoscenza in Cristo*, Vicenza, 1987) y Juan Ortín García, profesor de lenguas clásicas del Instituto Teológico de Murcia OFM, por la traducción al español–. Esta fidelidad a la edición española imaginamos que es la razón por la que la bibliografía no ha sido actualizada. El editor de esta obra, Francisco Martínez Fresneda es profesor de Cristología del Instituto Teológico de Murcia O.F.M. y, por lo tanto, gran conocedor tanto de la tradición franciscana como del objeto de estudio de la obra del Seráfico.

En primer lugar, quisiera señalar la pertinencia de esta serie de ediciones de la obra de san Buenaventura, que van enriqueciendo y actualizando, en lo que respecta a su edición en español, la gran labor que realizó la BAC.

En segundo lugar, es digno de reseñar la pertinencia de esta edición, a partir de la Edición crítica establecida por los investigadores de Quaracchi, por la significación de este estudio bonaventuriano. Nos encontramos ante la primera *Cuestión disputada* escrita por el Maestro parisino, pues recordemos que la *disputatio* era uno de los actos académicos que los maestros debían realizar en el desempeño de sus obligaciones educativas. Como todo ejercicio académico, las *Cuestiones* tienen un esquema fijo fruto de una metodología: exposición de la tesis, argumentos a favor, argumentos en contra (en la que participaban los alumnos), y una conclusión en la que el maestro daba una respuesta y la solución a las objeciones expuestas. Siete capítulos (pp. 80-315) componen la *Cuestión* bonaventuriana aquí presentada, en la que profundiza por primera vez (más tarde lo retomará en el *Breviloquium*) el tema tratado en el tercer libro de sus *Comentario a las Sentencias*. La cuestión que se plantea es el conocimiento que alcanza Cristo en su naturaleza humana y divina. San Buenaventura va desgranando argumentos que reflejan tanto el carácter universal de la cristología como el contexto particular de las fuentes medievales. La comprensión del escrito es iluminada por la concienzuda, amplia y documentada *Introduzione* (pp. 21-79) realizada por Francisco Martínez en lo que es una característica de su literatura: su claridad. En ella nos va presentando los aspectos claves para la lectura: "La sapienza di Gesù Cristo"; "Esistenza e tipi di conoscenza"; La scienza increata"; "La scienza creata"; "La scienza di Gesù Cristo"; "La scienza di comprenisone"; "La scienza infusa"; "La scienza

sperimentale" y la "Conclusione". Como vemos el conocimiento en Cristo revela de su naturaleza (creada e increada) y se expresa en tres tipos que suponen la omnicomprensión cristológica: la visión beatífica nacida de la aprehensión mística de la creatura (ciencia de la comprensión), la objetivación y repercusión del conocimiento en cuanto Hijo de Dios, salvador hombre (ciencia infusa) y el conocimiento cotidiano a partir de las facultades humanas (sensitiva y memoria), capítulo en el que aparece el conocimiento aristotélico del Seráfico, compatibilizado con el platónico-agustiniano.

La edición española muy cuidada de 1999 realizada por el Instituto Teológico de Murcia OFM para engrosar su muy nutrido (en calidad y número) catálogo de publicaciones, ha sido llevada al italiano de un modo y presentación que no desmerece en absoluto: texto cuidado, notas esclarecedoras... No puedo, sino señalar la (*Presentazione dell'edizione spagnole*, pp. 7-15), que es una joya que nos regala un gran conocedor de san Buenaventura, sobre todo en su vertiente filosófica: Miguel García-Baró. El filósofo y profesor realiza una valiosa lectura de los límites que suponen las tesis bonaventurianas en diálogo con el pensamiento moderno y contemporáneo, límites epistemológicos y existenciales que reflejan la condición humana y que exigen de nosotros la vivencia del conocimiento: la sabiduría: "Non sapremo mai tutte queste cose, o le sepramo solo se sentite da altri e quindi disprezzandole, se non facciamo anche noi l'esperienza della filosofia: formare in noi stessi, nel più eccelso del nostro essere, il Simbolo di Dio sulla scia conoscenza della verità del mondo" (p. 15). En definitiva, lo que ha realizado la editorial Antonianum en su colección "Medievo" de la Escuela Superior de Estudios Medievales es reflejar la importancia que el pensamiento de San Buenaventura va despertando en muchos estudiosos medievales de la tradición cristiana, cuando el Doctor seráfico se ve liberado de los prejuicios y clichés de la literatura medieval anterior.

Manuel Lázaro Pulido
Inst. Teológico de Cáceres

PRESENTACIÓN DE AUTORES - PRESENTATION OF THE AUTHORS

MIGUEL ÁNGEL ARAGÓN MORENO. Sacerdote de la diócesis de Cuenca perteneciente al IEME (Instituto Español de Misiones Extranjeras). Miembro del Equipo de formación y animación misionera. Dirección: Efam C/ Ferrer del Río, 17. E-28028 Madrid. Teléf.: 917 268 427. E-mail: efam@ieme.org

JOSÉ ANTONIO FUENTES CABALLERO. Profesor de Derecho Canónico en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres. Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400.

FLORENCIO-JAVIER GARCÍA MOGOLLÓN. Profesor de Dep. Historia del Arte de la Universidad de Extremadura. Dirección: Departamento de Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Extremadura, Avda. de la Universidad, s/n. E-10071 Cáceres. Teléf.: 927 257 400. E-mail: flogaplt@unex.es

MANUEL LÁZARO PULIDO. Profesor de Historia de la Filosofía, Ética y Filosofía de la naturaleza en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres y de Historia de la filosofía del I. S. CC. RR. "Virgen de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es

FLORENTINO MUÑOZ MUÑOZ. Profesor de Teología Dogmática en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres y del I. S. CC. RR. "Virgen de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400.

BERNARDO PÉREZ ANDREO OFM. Profesor de Filosofía en el Instituto Teológico de Murcia OFM. Dirección: Pza. B. Andrés Hibernón, 3. E-30001 Murcia. E-mail: bernhar@ono.com

RAMÓN PIÑERO MARIÑO. Profesor de Historia de la teología, Antropología teológica y Patrología en el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" de la diócesis de Coria-Cáceres y del I. S. CC. RR. "Virgen de Guadalupe". Dirección: Seminario Diocesano, Avda. de la Universidad, 3. E-10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400.

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS. Profesora titular de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Dirección Ciudad Universitaria de Cantoblanco. Ctra. de Colmenar, km. 15. E-28049 Madrid. E-mail: juana.sanchez-gey@uam.es.

JUAN FERNANDO SELLÉS. Profesor adjunto en la materia de Antropología Filosófica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y Director de la Revista *Studia Poliana*. Dirección: Despacho 2301, Departamento de Filosofía, Edificio de Bibliotecas, Universidad de Navarra, E-31080, Pamplona. Teléf.: (34) 948 425 600, ext. 2900. Fax (34) 948 425 636. E-mail: jfselles@unav.es.

CAURIENSIA.

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicada por el Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara" del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres y la Universidad de Extremadura

"INSTRUCCIONES PARA LA ENTREGA DE ORIGINALES"
"INSTRUCTIONS FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS"

Los artículos deberán tener en cuenta las siguientes normas a la hora de ser presentados para su posible publicación en la revista:

1. Los artículos y escritos presentados deben ser originales e inéditos.
2. La Revista del Instituto Teológico se reserva los derechos sobre los artículos que recibe. Por lo tanto, no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la Revista. Si la Revista comunicara la no publicación de los originales, el autor recuperaría sus derechos.
3. Los originales no serán devueltos en ningún caso. Se comunicará su recepción vía correo electrónico, en el plazo más breve posible, y más tarde, en cuanto sea posible, bien su aceptación, bien su corrección o su no publicación.
4. Los artículos serán analizados de modo anónimo por dos miembros lectores, que serán, aunque no siempre, del Consejo Asesor. En caso de ser aceptados estos no serán modificados sin el consentimiento del autor. En caso de que pudieran publicarse, pero tuvieran algún aspecto a cambiar: si es mínimo será realizado por el Consejo de Redacción consultado el autor; pero también puede remitirse al autor para que cambie aquellos aspectos que el Consejo de Redacción considere oportuno.
5. Los originales se enviarán en soporte informático (diskette, cd, dvd o por e-mail), en formato Word, acompañado de dos originales en copia impresa.
6. Los *artículos* tendrán una extensión nunca menor de 6.000 palabras (15 páginas) ni mayor de 12.000 palabras (30 páginas), excepto en algunos casos requeridos por la dirección de la revista. Las *notas y comentarios* tendrán una extensión entre 2000 y 4000 palabras (de 5 a 10 páginas). Los documentos no tendrán un número fijo, pero pudiera ser, si la extensión es muy grande, que pudieran dividirse. La *bibliografía* y las *crónicas de acontecimientos* no tendrán más de 2000 palabras.
7. En todos los originales deben aparecer el nombre y apellidos del autor. Los artículos, comentarios y documentos tendrán que tener un título e ir acompañados de un resumen de unas 6 o 7 líneas en español y en inglés, exceptuando los comentarios. A su vez, se incluirán *conceptos claves* en español e inglés.
8. También se enviará un breve currículo personal en el que conste además del nombre y apellidos del autor, su titulación académica, su actividad docente y/o laboral, dirección de correo postal y electrónico, número de teléfono.
9. Las *normas de estilo* serán como sigue, buscando la identificación y la sencillez:
   a. Las notas bibliográficas deben incluirse a pie de página (sin sangrado) y empleando números arábigos sobreescritos para indicar las notas automáticas y redactarse como sigue:
   b. *Libro*: F. Martínez y J. L. Parada, *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002.
   c. *Capítulo de libro*: E. Cousins, "Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads", en S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 163-190.
   d. *Artículo*: W. Eborowicz, "La contemplation selon Plotin", en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), 472-518.
   e. Las referencias bibliográficas al final, en su caso, deben comenzar por el apellido del autor en mayúsculas, para ordenarlas alfabéticamente (p. ej.: MARTÍNEZ, F. y PARADA, J. L., *Introducción a la Teología y Moral Franciscanas*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 2002).

f. *Siglas y abreviaturas*: en las fuentes las convencionales y en las de carácter general la más simple, señalamos algunas: c. (capítulo), cf. (cónfer, compárese, véase), col. (columna y colección), ed. (edición, editor), et al. (et alii, 'y otros'), *ib.* (ibídem, 'en el mismo lugar'), *íd.* (idem 'el mismo, lo mismo'), *l. c.* (lugar citado), N. del T. (nota del traductor), núm. (número), o. c. (obra citada). Mirar también según aparece en el "Apéndice 1" de la *Ortografía de la Lengua Española* de la RAE.
g. *Citas bíblicas*: Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén*.

10. Colocar la puntuación (comas, puntos, etc.) detrás de las comillas y de los números sobrescritos.
11. Los encabezamientos y epígrafes se escribirán en cursiva y no en negrita. En general se evitará el uso de la negrita y de las mayúsculas, y en su lugar se adoptará la cursiva y la versal.
12. Los autores que publiquen estudios y comentarios en la revista recibirán 20 separatas y un ejemplar de la revista.
13. Los originales se enviarán a:

CAURIENSIA
Revista del Instituto Teológico "San Pedro de Alcántara"
Seminario Diocesano de Coria-Cáceres
"San Pedro de Apóstol y María Inmaculada"
Avda. de la Universidad, 3
10004 – Cáceres
e-mail: mlazarop@buenaventura.jazztel.es

Vol

UNIVERSIDAD  DE EXTREMADURA



20